

O

BULLETIN DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

F
F
F
B



2005 92

Sommaire

2005 92

Articles

François VOEGELI
À la recherche du Samitr

Charlotte SCHMID
Au seuil du monde divin : reflets et passages
du dieu d'Ālanturāi à Pullamaṅkai

André COUTURE
Urbanisation et innovations religieuses
en Inde ancienne

Jean DELOCHE
Études sur les fortifications de l'Inde V.
La forteresse de Daulatabad au Maharashtra

Frédéric GIRARD
Shunjō restaurateur des principes disciplinaires
au XIII^e siècle

Yannick BRUNETON
Les institutions « hors codes » de Koryō
(918-1392). Le bouddhisme et la construction
de l'État dans la Corée médiévale

Claudine SALMON
Opacité du commerce entre Canton et Hué.
Une mystérieuse affaire de cloche (1693)

Mak Phoen et Po Dharma
La troisième intervention vietnamienne
au Cambodge (1679-1688)

Dossier

« Angkor : du chantier à l'analyse »

Pierre RICHARD
Présentation

Pascal ROYER
Histoire architecturale du Baphuon. Éléments
pour une nouvelle chronologie
de la construction du temple

Christophe POTTIER et Rodolfo LUJAN-LUNSFORD

LUNSFORD
De brique et de grès :
précisions sur les tours de Prah Kō

Dan PENNY et Christophe POTTIER Dan PENNY,
Christophe POTTIER, Matti KUMMU,
Roland FLETCHER, Ugo ZOPPI, Mike BARBETTI,
Tous Somaneath

Hydrological History of the West Baray,
Angkor, revealed through Palynological
Analysis of Sediments from the West Mebon

Notes

Note sur l'inscription du vatt Brai Buoj K. 481
(par Olivier de BERNON)

Notes sur trois cultes aux machines
dans des entreprises de Pondichéry
L'āyudhapūjā : de l'artisanat à l'industrie
(par Pierre LACHAÏER)

Note sur l'expression « capitale de l'éveil foncier »
(hongaku no miyako)
(par Frédéric GIRARD)

Les signes d'écriture tracés au poinçon (kakuhitsu 角筆)
à l'époque de Nara
(par Frédéric GIRARD)

Chroniques

L'eau et le feu : chronique des études pallava
(par Emmanuel FRANCIS, Valérie GILLET et Charlotte SCHMID)

Première campagne de fouilles à Khao Sam Kaeo
(par Bérénice BELLINA et Praon SILAPANTH)

Cahier de terrain :
l'estampage des roches gravées du district de Sapa
(par Philippe LE FAILLER)

« Les Écoles françaises à l'étranger : archéologie et
patrimoine », Conférences HAS, Pékin, 21-23 avril 2005
(par Michela BUSSOTTI)

« Chine-Europe : Histoires de livres (VIII^e/XV^e - XX^e siècles) »,
Colloque franco-chinois, Département des livres rares et
des collections spéciales, Bibliothèque nationale de Chine,
Pékin, 15-16 octobre 2005
(par Michela BUSSOTTI)

Programme de coopération entre l'École française
d'Extrême-Orient (EFEO) (antennes de Chiang-Mai et de
Taipei) et le musée national du Palais de Taipei (MNP) sur les
cultures d'Asie du Sud-Est
(par Fabienne JAGOU et par Louis GABAUDE)

« Religious Practice in China: Preliminary Analyses in
Anhua District, Hunan Province, from the Qing Dynasty
to the Present Day », « Fashioning Traditions : Rethinking
Orthodoxy and Orthopraxy in Asian Religion » Ateliers
sponsorisés par l'EFEO à l'International Congress of Asian
Studies (ICAS-4), Shanghai, 20-24 août 2005
(par Alain ARRAULT et par David PALMER)

Rapport d'activité scientifique 2005 de l'EFEO

Comptes rendus



9 782855 396712

52 €

ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT
22, avenue du Président Wilson – 75116 Paris
www.efeo.fr

À la recherche du Śamitr̥

François VOEGELI

Au cours de mes recherches sur le sacrifice animal, j'ai été appelé à m'intéresser à un personnage dont la fonction est en apparence secondaire dans ce rituel : le Śamitr̥. Le Śamitr̥ est surtout connu pour l'action la plus brutale de son office : celle de tuer l'animal. L'identité et le statut social du Śamitr̥ ont été l'objet d'une controverse qu'on voit se développer dans le chapitre du KātyāṣṢ consacré au sacrifice animal dit « indépendant » (*nirūḍhapaśubandha*), puis se poursuivre dans les MīSū et leurs deux principaux commentateurs, ceux de Śabara et de Kumārila. Le débat que l'on trouve dans ces ouvrages peut se résumer ainsi : le Śamitr̥ est-il l'un des officiants (*ṛtvij*) du sacrifice animal ou bien est-il un assistant extérieur au corps sacerdotal ? À cette question posée par la tradition védique l'on peut en ajouter une autre : si le Śamitr̥ n'est pas un officiant, peut-on trouver des indices sur son origine sociale ?¹ Répondre à ces interrogations implique que l'on connaisse dans le détail les tâches qui lui sont assignées. Lorsqu'on examine les sections des Śrauta Sūtras consacrées au sacrifice animal en y cherchant les injonctions qui sont spécifiquement destinées au Śamitr̥ on constate que son rôle se borne à un certain nombre d'actions bien précises.

Le champ d'action du Śamitr̥

Recevoir le svadhiti

En premier lieu, le Śamitr̥ reçoit des mains de l'Adhvaryu le couteau (*svadhiti*) qui lui servira à disséquer l'animal. L'Adhvaryu a préalablement utilisé cet instrument pour oindre le front de la bête avec du beurre clarifié. Le *svadhiti* étant un couteau à double tranchant, l'Adhvaryu ne s'est servi que d'un côté de la lame pour l'onction de l'animal. Au moment de transmettre le couteau au Śamitr̥, l'Adhvaryu attire l'attention de ce dernier sur le côté de la lame qui a été enduit de beurre clarifié à l'aide d'une formule que l'on peut traduire par : « prends garde à ce côté », ou

1. À ma connaissance, il n'existe pas d'étude approfondie sur l'office de Śamitr̥ dans la littérature secondaire. On trouvera une description succincte de son activité chez SCHWAB (1886), plus particulièrement au §69, p. 89-92. Une remarque de HAUG, en n. 11, p. 58 du Vol. I de *The Aitareya Brahmanam of the Rigveda* (1863) est à l'origine d'un malentendu tenace sur la violence de ce personnage. Pour des questions étymologiques sur *śamitr̥*-, voir RENOU *Études sur le vocabulaire du Rgveda* (Pondichéry, 1958), p. 57, MINARD *Trois énigmes sur les cent chemins* (Paris, 1956), tome I, p. 88, et THIEME (1953, v. bibliographie), p. 399 [KISchr p. 658]. Quelques remarques éparses sur son office se trouvent chez KANE *History of Dharmaśāstra* (Poona, 1968-1990), voir les passages référencés par l'index s.v. *śamitr̥*.

encore « que ce côté soit reconnu de toi ». Le but de cet avertissement est d'inciter le Śamitṛ à découper la carcasse de l'animal à l'aide du côté opposé de la lame, soit celui qui n'est pas enduit de beurre clarifié. Le tranchant du *svadhiti* badigeonné de *ghee* resservira plus tard lorsque l'Adhvaryu prélèvera des portions des parties cuites de la bête en préparant l'offrande principale du sacrifice animal. Le beurre clarifié est donc plus qu'un agent de différenciation entre les faces de la lame du *svadhiti*. Il sépare les fonctions pies du couteau, soit le découpage des portions cuites de l'animal, de ses fonctions impies que sont les opérations de découpe de la chair crue de l'animal mort. Le Śamitṛ est ainsi placé, dès sa première entrée en scène dans le rituel, à la frontière entre le sacré et le profane. L'ambiguïté de sa position ira en s'accroissant par la suite.

Emmener l'animal en dehors de l'aire sacrificielle

Un peu plus tard au cours du *paśubandha*, le Śamitṛ sera chargé de conduire l'animal en dehors de l'aire sacrificielle vers l'endroit où il sera mis à mort. Pour ce faire, il prend la seconde position dans une procession dirigée par l'Āgnīdhra qui ouvre le cortège en tenant une bûchette enflammée à la main. L'Āgnīdhra a auparavant utilisé ce brandon extrait de l'Āhavanīya pour une opération dénommée *paryagnikaraṇa*, « l'encerclement par le feu ». Au cours du *paryagnikaraṇa* l'Āgnīdhra a passé auprès de différents objets disposés sur l'aire sacrificielle (l'animal, l'endroit où l'on érigea le feu *sāmitra*, les cuillers d'offrande, etc.) devant lesquels il a brandi ce tison en lui faisant décrire à trois reprises un mouvement circulaire dans le sens des aiguilles d'une montre.

L'Adhvaryu et le Sacrifiant se sont aussi joints au convoi. Le premier touche l'animal par derrière au moyen des *vapāśrapaṇi*, « les broches à rôtir l'*epiploon* », deux tiges de bois qui lui serviront à extraire et cuire la *vapā*, soit l'*epiploon* de l'animal. Durant la procession, le Sacrifiant suit le mouvement en touchant d'une main les deux *vapāśrapaṇi*, tout en se gardant de ne pas relâcher son emprise sur elles ainsi que de ne pas venir au contact direct de l'animal.

L'ordre de départ du cortège est donné par l'Adhvaryu sous la forme d'une requête qu'il adresse au Maitrāvaruṇa et que l'on peut traduire par « Ô Hotṛ, donne les indications supplémentaires (pour la préparation de) l'offrande (destinée) aux dieux ! » Le Maitrāvaruṇa entonne alors une petite litanie en l'honneur d'Agni au cours de laquelle la procession se met en route. Cette oraison du Maitrāvaruṇa se termine par la même phrase que celle qui vient d'être prononcée par l'Adhvaryu, mais cette fois-ci l'ordre est destiné au récipiendaire qui y est explicitement nommé : le Hotṛ. Ce dernier enchaîne par la récitation d'un texte qui est d'une grande importance tant pour le propos qui nous occupe ici que pour notre connaissance de la manière dont on procédait à la dissection de la victime aux temps védiques. Ce morceau en prose porte le nom d'*adhriḡu nigada*. Il s'adresse au Śamitṛs divins et humains et contient une série d'indications sur la manière dont les seconds doivent découper les quartiers de l'animal. Je reviendrai en détail sur ce texte dans ce qui suit.

Pendant que le Hotṛ récite l'*adhriḡu nigada*, le cortège passe entre le *cātvāla* (« la fosse aux purifications ») et l'*utkara* (« le crassier »). La première de ces structures

est une dépression quadrangulaire, située dans l'angle nord-est de l'aire sacrificielle, qui sert aux diverses purifications auxquelles les participants du rituel doivent se soumettre à certains moments précis du sacrifice. Le second est un tertre localisé dans le même angle de l'aire sacrificielle à quelques pas à l'ouest du *cātvāla*. C'est un dépotoir sur lequel on dépose divers instruments lorsqu'ils ont cessé d'avoir un usage dans le rite. Le chemin qui passe entre *cātvāla* et *utkara* est un des *tīrtha* (« voie d'accès ») que l'on est forcé d'emprunter lorsque l'on veut quitter ou gagner l'aire sacrificielle. *cātvāla* et *utkara* marquent donc la limite entre le sacré et le profane. Comme on le verra par la suite, l'essentiel du travail du Śamitṛ se fera dans l'espace profane situé par-delà *cātvāla* et *utkara*. Il importe toutefois de noter que le Śamitṛ n'est pas *persona non grata* sur l'aire sacrée car il est un auxiliaire indispensable d'une procession qui commence sur cette dernière.

Passé *cātvāla* et *utkara*, le cortège s'arrête à un endroit que l'on a précédemment marqué comme étant le lieu d'installation du foyer *śāmitra*. Le *śāmitra* est le feu spécifique du Śamitṛ. C'est sur lui que sera posée la marmite dans laquelle on fera bouillir les quartiers de la bête. On y fera en même temps rôtir séparément le cœur de l'animal après l'avoir piqué sur une broche spécialement destinée à cet usage, le *hr̥dayaśūla* (litt. « la broche pour le cœur »). Immédiatement après l'arrêt de la procession, ce feu est allumé à l'aide du brandon que l'Āgnīdhra a transporté jusqu'ici. Ce dernier ayant été tiré de l'Āhavanīya, le feu *śāmitra* n'est donc pas tout à fait profane, bien que situé en dehors de l'aire consacrée. Son statut est, comme celui de son serviteur le Śamitṛ, ambigu.

Une fois le *śāmitra* allumé, les participants du défilé, exception faite du Śamitṛ et de la victime, reviennent dans l'aire sacrificielle par le même chemin qu'ils ont emprunté pour en sortir et ils s'asseyent en silence à leurs places respectives autour de la *vedi*. La partie la plus technique du travail du Śamitṛ peut alors commencer.

Mettre à mort l'animal

Le Śamitṛ met à mort l'animal. La technique de mise à mort de la bête a été l'objet d'une controverse parmi les spécialistes occidentaux déclenchée par l'affirmation suivante de HAUG (1922, p. 58, n. 11) : « They stop its mouth, and beat it severely ten or twelve times on the testicles till it is suffocated ». De nos jours, on peut affirmer que le martèlement des testicules de l'infortunée victime relève plutôt du fantasme que de ce que nous laissent entrevoir les textes.

Il importe en tout premier lieu de noter que le verbe utilisé pour décrire l'acte de tuer la victime varie quelque peu suivant les sources. Le terme le plus courant, usité dès la haute époque des Saṃhitās du YVN et des Brāhmaṇas du YVB², est le causatif de *saṃ-Jñā*, que l'on peut traduire dans ce contexte par « faire consentir ». Il s'agit bien entendu d'un euphémisme, mais l'immense majorité des Śrauta Sūtras le place dans la bouche de l'Adhvaryu lorsque celui-ci, quittant l'emplacement du *śāmitra* juste avant de revenir à sa place dans l'aire sacrificielle, donne l'ordre au Śamitṛ de procéder à la mise à mort de l'animal. Certains Śrauta Sūtras sont toutefois un peu plus explicites lorsqu'il s'agit de décrire l'action du Śamitṛ dans ce

2. TS 6.3.8.3, MS 3.9.7 : 126.15–16, ŚB 6.8.1.14–15 (= ŚBK 4.8.1.12–13).

moment décisif. Les Sūtras de Baudhāyana (4.6 : 117.7), Hiraṇyakeśin (4.3.51 : 422) et Kātyāyana (6.5.16) utilisent le présent de *ni-HAN* « frapper à mort, abattre ». Le Sūtra de Vādhūla emploie un hapax de la littérature védique : *ni-KṢAY* (*nikṣiṇanti*), dont le sens est clairement « mettre une fin à, détruire ». Il est intéressant de constater que tant l'euphémisme *saṃ-JÑĀ* — lorsque ce dernier est utilisé par l'Adhvaryu pour ordonner au Śamitṛ de tuer l'animal — que *ni-HAN* ou *ni-KṢAY* dans les descriptions des Sūtras apparaissent toujours au pluriel. Ce sont aussi des pluriels que l'on retrouve dans les deux seuls témoignages précis de l'exécution de la victime que nous ont légués les sources védiques :

ŚB 3.8.1.15 *tāsya nā kūṭena prā ghnanti mānuṣaṃ hī tāt nō evā paścāt karṇaṃ pīṭṛdevātyaṃ hī tād apigṛhya vaivā mūkhaṃ tamāyanti veṣkāṃ vā kurvanti tāt nāha jahī mārāyēti mānuṣaṃ hī tāt sāmijñapayānv agann īti tād dhī devatrā sā yād āhānv agann īty etārhi hy eṣā devān anugāchati tasmād āhānvagann īti*

Ils ne frappent pas sa (tête) avec un marteau car telle est (la manière) humaine (de procéder), pas plus (qu'ils ne le frappent) derrière l'oreille car telle est (la manière de procéder) propre aux mânes. En fermant hermétiquement (sa) gueule, ils (le) font suffoquer ou ils se servent d'un nœud coulant (pour ce faire). Il (l'Adhvaryu) ne dit pas alors (au Śamitṛ) : « Tue(-le) ! Fais(-le) mourir ! », car telle est (la manière) humaine (de procéder). (Il dit) « Fais(-le) consentir ! Il a suivi », car ainsi (fait-on) parmi les dieux. Il dit : « Il a suivi », car à ce moment il (l'animal) suit les dieux. C'est pourquoi il dit « Il a suivi ».

Ces indications du ŚB sont succinctement reprises par Kātyāyana :

KātyŚS 6.5.18-19 *saṃgrhya mukhaṃ tamayanty avāśyamānam* [18] *veṣkeṇa vā* [19]

Ayant hermétiquement fermé (sa) bouche ils (le) font suffoquer sans qu'il ne bête. [18] Ou (ils le font suffoquer) à l'aide d'un nœud coulant. [19]

On pourrait croire que le pluriel implique que plusieurs Śamitṛs sont occupés à tuer la victime. Il n'est pas impossible que le Śamitṛ ait souvent été, en pratique, assisté par plusieurs personnes à ce moment précis de son travail, mais il n'est guère concevable que le vocable *śamitṛ*- ait été utilisé comme terme générique désignant une pluralité d'individus dans les Sūtras. Le moment de la mise à mort de la bête est le seul endroit où l'on trouve un pluriel associé au mot *śamitṛ*- dans ce type de littérature. Tous les autres passages des Sūtras qui font référence à ce personnage ou à ses actions utilisent le singulier et l'on ne voit pas très bien pourquoi plus d'un individu serait nécessaire pour tuer un quadrupède de petite taille tel un bouc, surtout si cette personne s'aide d'une sorte de garrot. On verra bien plutôt dans ce pluriel (qui ne saurait non plus être un pluriel « de majesté ») la trace d'un embarras

face à l'acte qui est en train d'être commis. Il sert à dissoudre la responsabilité de la mise à mort de l'animal en la projetant sur une pluralité d'individus.

Pour retourner à des niveaux plus techniques, le Śamitṛ doit exécuter ses basses œuvres en faisant en sorte que l'animal n'émette pas un son. C'est l'objet de l'adjectif *avāśyamānam* dans la citation du KātyŚS ci-dessus et c'est un tabou universel dans le YV. La TS va plus loin en déclarant que l'animal ne doit ni bêler ni frapper son poitrail de ses pattes alors qu'on le « fait consentir » à son sort, et que ce serait une faute grave s'il en allait ainsi³.

Cette exigence de silence n'est qu'un des nombreux tabous qui entourent l'immolation de l'animal. Lorsque ce dernier est tué par le Śamitṛ, les officiants présents sur l'aire sacrificielle doivent détourner leurs regards de la scène en fixant le réceptacle dans lequel on a préparé le « beurre moucheté » (*prṣadājya*) et qui est, à cet instant du rituel, placé au centre de la *vedi*. L'Adhvaryu et le Sacrifiant récitent aussi des formules sacrificielles qui souhaitent à l'animal un bon voyage vers les mondes divins ou qui nient carrément sa mort⁴. Si ce dernier a émis un son au moment de son agonie on s'empressera de faire une oblation expiatoire dans l'Āhavanīya en récitant les formules idoines.

Tous ces petits gestes sont plus qu'un « déni de mort » ou une rouerie superstitieuse. Dans l'idéologie du sacrifice védique, l'animal doit arriver vivant et intact dans le pacage des dieux, même si « devenu maintenant tel un rondin il gît sans but »⁵ dans le monde des hommes. Cette logique est poussée si loin que les Sūtras utilisent le terme *paśu* (« animal ») pour référer à la marmite contenant les quartiers cuits de la bête lorsqu'on la transporte du feu *śāmitra* à l'intérieur du terrain sacrificiel.

Si le Śamitṛ n'est pas convié à tout ce verbiage apotropaïque, il doit néanmoins annoncer la mort de l'animal, mais ici les sources sont peu claires. Selon VādhŚS 5.2.2.24 l'Adhvaryu dit au Śamitṛ *saṃjñaptam prabrūtāt* « annonce (que l'animal) a été porté à consentir », mais l'on ne sait pas comment le Śamitṛ exécute cet ordre. Le passage parallèle du BaudhŚS utilise à nouveau le pluriel : *saṃjñaptam prāhuḥ* « ils annoncent (que l'animal) a été porté à consentir » (BaudhŚS 4.6 :118.2-3). L'utilisation du pluriel suit ici la logique que nous lui avons trouvée ci-dessus, mais le BaudhŚS ne dit pas en quels termes exacts se fait l'annonce. Seul le KātyŚS 6.5.23 donne quelques indications. Il y est dit que le Śamitṛ répond par *saṃjñaptam paśuḥ* « l'animal a été porté à consentir » ce à quoi l'Adhvaryu devrait répondre (dans le cas du NPB) par *śetām nu muhūrtam* « qu'il repose maintenant un instant ! »

3. TS 3.1.4.3i *yāt paśūr māyūm ākṛtōro vā padbhīr āhaté agnīr mā tasmād énaśo víśvān muñcatv āñhasaḥ* « Si l'animal a bêlé ou s'il a heurté de ses pattes (son) poitrail, qu'Agni me libère de cette grave faute, de toute anxiété. »

Il s'agit en fait d'une formule sacrificielle récitée par l'Adhvaryu alors qu'il fait une oblation de beurre clarifié dans l'Āhavanīya immédiatement après la mort de la bête. Sans surprise, cette oblation porte le nom technique de *saṃjñaptahoma* « oblation du consentement ».

4. La formule la plus surprenante dans ce contexte est certainement : TS 4.6.9.4k *nā vā uv etān mriyase nā riṣyasi devāñ īd eṣi pathībhiḥ sugēbhiḥ* « Tu n'es point mort ici, ni ne périras. Tu vas vers les dieux par des chemins faciles d'accès. »

Elle se retrouve, avec quelques variantes qui ne portent pas atteinte au sens général, dans toutes les Saṃhitās du YV ainsi que dans le TB et le ŚB.

5. ŚB 3.8.3.15 *dārv evā tārhi bhūtō 'narthyaḥ śete*.

Contrairement à ce que l'on aurait pu croire au vu de la citation du ŚB ci-dessus (ŚB 3.8.1.15) la réponse du Śamitṛ n'est pas *ānv agan* « il a suivi ».

Couvrir l'incision dans l'abdomen de l'animal durant l'offrande de la vapā

Quelque temps après la mort de l'animal, l'Adhvaryu revient vers le cadavre pour en retirer l'*epiploon* (*vapā*). Ce morceau de péritoine rempli de graisse qui recouvre les viscères de l'abdomen est l'une des trois principales offrandes du sacrifice animal védique. Pour l'extraire l'Adhvaryu fait une incision à l'aide du *svadhiti* dans le bas-ventre de la victime. Par cette incision, il tire l'*epiploon* à l'aide des « piques à *epiploon* » (*vapāśrapaṇi*) puis en découpe la base pour l'extraire de l'abdomen. Suite à cela, il le chauffe un instant sur le feu *sāmitra* puis revient par le *tīrtha* habituel vers l'Āhavanīya où il procédera à son offrande.

Les sources ne nous disent rien de l'activité du Śamitṛ entre le moment où il a mis à mort l'animal et celui où l'Adhvaryu vient extraire l'*epiploon* mais on le voit à nouveau mentionné juste après cette procédure chirurgicale. Presque tous les Sūtras du YVN nous disent qu'il doit « s'asseoir en maintenant fermé à l'aide du poing l'incision (par laquelle on a procédé à l'extraction) de l'*epiploon* jusqu'à ce que ce dernier soit offert »⁶. Il peut paraître étrange que cette prescription ne figure pas dans les deux plus anciens Sūtras des Taittirīya que sont le BaudhŚS et le VādhŚS, ainsi que dans le KātyŚS, mais j'ai quelques raisons de croire qu'elle reflète une pratique très ancienne. Un passage assez énigmatique de l'*adhriḡu nigada* semble y référer en termes métaphoriques. Il s'agit de :

MS 4.13.4 :203.12–13 (= KS 16.21 :244.13–14, AB 2.6.14, TB 3.6.6.2d, ĀŚŚS 3.3.1, ŚāṅkhŚS 5.17.4) *purā nābhyā apīśāso vapām út khidatād, antār evōsmāṇam vārayatāt*
Extrais l'*epiploon* (au travers) d'une incision faite à côté du nombril ! Retiens la vapeur bien en dedans !

Comment ne pas voir dans *ūṣmānam* la vapeur exhalée par les viscères encore chauds de l'animal qu'on vient d'écorcher ? *ūṣmán-* ne saurait avoir ici le sens de « souffle vital » comme l'ont prétendu certains traducteurs (SCHWAB 1886 p. 105, DUMONT 1962 p. 254). À ma connaissance *ūṣmán-* n'est jamais substituable à *prāṇā-* ou *āsu-* dans la littérature védique. Il doit donc s'agir d'un fait concret et la seule « vapeur » qui pourrait avoir un rapport avec l'animal à ce moment du sacrifice est l'exhalaison produite par la chaleur de ses organes internes fraîchement mis à l'air par la résection de l'*epiploon*⁷.

6. BhārŚS 7.14.16 *muṣṭinā śamitā vapoddharaṇam upasaṅgrhyāsta ā vapāyā homāt*. Prescription similaire chez ĀpŚS 7.19.3, HirŚS 4.4.20 :426, VaikhŚS 10.15 :114.4–5, MānŚS 1.8.4.17.

7. Quant à *purā nābhyā apīśāso vapām út khidatāt* qui dans les Sūtras est la prérogative de l'Adhvaryu, j'y reviendrai plus bas.

Disséquer l'animal

Après l'offrande de l'*epiploon*, le Pratiprasthātṛ (l'acolyte de l'Adhvaryu dans le sacrifice animal) s'adresse au Śamitṛ en lui donnant une série de directives sur la manière de disséquer l'animal. De telles instructions ne se trouvent exprimées en langage direct que dans les deux plus anciens Sūtras des Taittirīya que sont le BaudhŚS et le VādhŚS. Dans les Sūtras plus récents du YV elles sont réduites à une liste des organes et quartiers de la bête qui sont utilisés dans le sacrifice animal. Les sources les plus anciennes représentent la pratique originelle mais on ne peut savoir, à partir des textes seuls, si les listes des Sūtras plus récents étaient transformées en directives adressées par l'un des officiants au Śamitṛ ou si ce dernier était censé savoir de lui-même comment procéder à la découpe de l'animal. Les instructions que l'on trouve dans le BaudhŚS sont un peu plus élaborées que celles qui leur correspondent dans le VādhŚS. C'est peut-être l'indice que la nécessité de donner des ordres précis au Śamitṛ commençait à se faire moins pressante chez les Vādhūla et qu'ils allaient devenir superflus dans les Sūtras plus récents. On pourrait voir dans ce phénomène la trace d'une spécialisation progressive du Śamitṛ. C'est une hypothèse intéressante, mais il importe en premier lieu de voir quel était l'état originel des choses et pour ce faire il nous faut citer le texte du BaudhŚS :

BaudhŚS 4.8 : 121.4–10 *atha pratiprasthātā paśum viśāsti śamitar hrdayaṃ jihvāṃ vakṣas tāni sārdhaṃ kurutāt tanima matasnau tāni sārdhaṃ savyaṃ dor ekacaraṃ kurutān nānā pārśve avadhātād dakṣiṇāṃ śroṇim adhyuddhiṃ kurutād dakṣiṇaṃ doḥ savyāṃ śroṇim aṇimad gudasya tāni tryaṅgāni kurutād vaniṣṭhuṃ ca jāghanīṃ cāvadhātād bahu yūḥ kurutāt triḥ paśum pracyāvayatāt triḥ pracyutasya paśor hrdayam uttamaṃ kurutād iti*

Puis le Pratiprasthātṛ donne (au Śamitṛ) les directives (sur la manière de découper la victime en disant) : « Ô Śamitṛ, le cœur, la langue, la poitrine, ceux-ci mets-les ensemble ! Le foie et les deux reins, ceux-ci (mets-les) ensemble ! Garde la patte antérieure gauche qui bouge simultanément⁸ ! Dépose séparément (dans la marmite) les deux (parties de) la cage thoracique ! Garde le cuissot droit et le pénis avec les testicules (?) ! Prépare les trois membres (que sont) la patte antérieure droite, le cuissot gauche et le segment inférieur du rectum ! Dépose (dans la marmite) le gros intestin et la queue ! Prépare beaucoup de bouillon ! Remue (les morceaux de) l'animal par trois fois ! Mets le cœur au-dessus (des morceaux) de l'animal qui ont été remués par trois fois ! »

8. *ekacara-* est un terme technique hérité des Vājasaneyin. Il sert à distinguer la patte antérieure et le cuissot utilisés pour l'offrande principale de la patte antérieure et du cuissot utilisés pour l'offrande à Agni *sviṣṭakṛt*.

Tous les éléments nécessaires pour préparer l'offrande principale et l'offrande subsidiaire du sacrifice animal sont mentionnés dans ce texte du BaudhŚS. L'offrande principale est composée de onze parties de l'animal : le cœur, la langue, la poitrine, le foie, les reins, la patte antérieure gauche, les deux parties de la cage thoracique, le cuissot droit et le segment supérieur du rectum. L'offrande subsidiaire, dite offrande à Agni *sviṣṭakṛt*, est composée de trois morceaux que l'on nomme techniquement « les trois membres » (*tryaṅga*) : la patte antérieure droite, le cuissot gauche et le segment inférieur du rectum. On voit aussi mentionnés deux éléments additionnels : le gros intestin (*vaniṣṭhu*) et la queue (*jāghanī*). Le premier sert à enrichir les morceaux qui composent l'*idā* du *paśubandha*, soit les parties qui sont consommées par les officiants et le sacrifiant après l'offrande principale. La seconde sert à une offrande secondaire du sacrifice animal à laquelle on procède à la fin du rite et dont les destinataires sont les épouses des dieux (*patnīsaṃyāja*).

Ce texte de Baudhāyana nous indique que le Śamitṛ devait posséder une connaissance assez précise de l'anatomie animale. Si distinguer le foie des reins est assez facile, il n'en va pas de même en ce qui concerne des éléments du tube digestif tel le segment inférieur du rectum et le gros intestin, particulièrement chez des quadrupèdes herbivores. Les compétences techniques du Śamitṛ ne s'arrêtent toutefois pas là.

Comme je l'ai dit précédemment, un texte du nom d'*adhṛigu* nous fournit quelques indications supplémentaires sur ce que devait être à l'origine l'office de Śamitṛ. Ce texte se retrouve, avec quelques variantes qui n'en altèrent pas le sens général, dans les portions dites *hautra* de la MS, de la KS et du TB, ainsi que dans l'AB et dans les deux Sūtras du RV (*ĀŚŚS* et *ŚāṅkhŚS*)⁹. Il a été conçu dans les milieux des scolastes du RV et il s'agit d'un *nigada*. Les *nigada* sont des formules en prose qui sont la plupart du temps récitées par le Hotṛ. Les caractéristiques des *nigada*, dont la fonction a donné lieu à passablement de confusions chez les commentateurs médiévaux et contemporains, ont été étudiées en détail par EINO (1985) et ses conclusions sont particulièrement intéressantes pour notre propos. Les *nigada* sont un style de prose qui contient des requêtes adressées à la fois aux dieux et aux participants humains du sacrifice. En ce sens ils se distinguent des *saṃpraiṣa* et des *praiṣa*. Les *saṃpraiṣa* sont des ordres donnés par des officiants à d'autres officiants et ils ne concernent donc pas la sphère divine. Les *praiṣa* sont spécifiquement adressées par le Maitrāvaruṇa au Hotṛ pour que ce dernier récite « l'adorande » (*yājyā*), une strophe (ou une série de strophes) extraite du RV qui accompagne l'offrande faite par l'Adhvaryu dans le feu Āhavanīya. Les *praiṣa* contiennent donc des références aux divinités pour lesquelles l'offrande est faite mais on ne leur y demande rien de particulier.

Le double caractère du schème exhortatif des *nigada* se retrouve dans l'introduction même de l'*adhṛigu*¹⁰. On y implore les Śamitṛs divins et humains

9. MS 4.13.4 : 203.7–204.4 ; KS 16.21 : 244.8–19 ; AB 2.6.1–7.12 ; TB 3.6.6 ; ĀŚŚS 3.3.1 ; ŚāṅkhŚS 5.17.1–10.

10. Pour le texte et la traduction de la version MS de l'*adhṛigu*, cf. Annexe, p. 35. Il est conseillé de lire le développement qui suit en parallèle à la traduction.

pour qu'ils commencent leur travail. Suite à cette ouverture, on remarque une série de phrases qui contiennent toutes des impératifs à la seconde personne du pluriel. Certaines des actions qui y sont enjointes semblent avoir des correspondances dans la pratique. Les « portes sacrificielles » par lesquelles la victime est conduite évoquent le *cātvāla* et l'*utkara* par lesquelles passe la procession qui quitte l'aire sacrificielle. On relèvera aussi que dans les fêtes somiques des structures temporaires sont érigées à l'intérieur du terrain consacré et que ces structures ont des ouvertures désignées par le terme de « portes » (*dvār*). L'action de porter le feu par devant rappelle ce que fait l'Āgnīdhra durant cette procession. Enfin, épandre la jonchée pourrait référer à ce que fait l'Adhvaryu autour du *śāmitra* avant qu'on ne tue l'animal. À l'endroit où le Śamitṛ lui portera le coup de grâce il dépose un brin d'herbe sacrificielle. Un *brāhmaṇa* de la TS (6.3.8.2–3) voit dans ce brin d'herbe la litière sur laquelle reposera l'animal et qui servira aussi à recueillir tout ce qui pourrait accidentellement être versé lors du découpage de la carcasse et de la cuisson de la victime. Il n'est pas exclu que ce rituel du brin d'herbe soit une forme réduite de ce qui à l'origine était un épandage d'herbe sacrificielle autour du *śāmitra*. Il est aussi possible que le Śamitṛ complète ce que l'Adhvaryu a commencé en créant une véritable litière à l'endroit où il tue l'animal, mais de cela nous ne trouvons pas trace dans les Sūtras.

Cette série d'impératifs à la seconde personne du pluriel est interrompue par une formule quasi-métrique où l'on demande aux parents et amis de la victime de consentir à ce que l'on se propose de faire, soit d'ôter la vie à l'animal. C'est un exemple typique de formule apotropaïque, mais dans le cas de l'*adhriḡu* il s'agit en plus d'une sorte de ponctuation qui marque la transition dans le texte entre l'utilisation de l'impératif de la seconde personne du pluriel et l'impératif de la seconde personne du singulier en *-tāt*. Cette forme d'impératif est restreinte aux textes védiques. Il a en plus de sa valeur modale un sens temporel. Il dénote un ordre qui doit être accompli dans un futur plus ou moins proche (WHITNEY SktGr §571b p. 214). À l'échelle de l'*adhriḡu nigada*, ces deux formes d'impératifs marquent une distinction entre les ordres humains et divins. Ce qui s'exprime au pluriel est tourné vers la sphère divine et ce qui s'exprime au singulier est adressé aux hommes. On remarque aussi que cette forme en *-tāt* se retrouve dans les ordres que le Pratiprasthāṭṛ adresse au Śamitṛ dans le BaudhŚS (ainsi que dans le passage parallèle du VādhŚS). L'occurrence de formes en *-tāt* dans deux discours s'adressant au même personnage mais relevant de deux aires différentes de la littérature védique (RV et YV) constitue, à mon sens, la preuve qu'à l'origine les instructions énoncées au singulier dans l'*adhriḡu nigada* devaient effectivement être exécutées par le Śamitṛ. Le choix de la forme en *-tāt* s'explique dans les deux cas par le fait que ces ordres ne devaient pas être accomplis immédiatement. Dans le cas de l'*adhriḡu nigada* cela est évident car au moment où le Hotṛ récite ce texte, le Śamitṛ est occupé à conduire l'animal en dehors de l'aire sacrificielle. Dans le cas des directives de dissection données par le Pratiprasthāṭṛ, cela s'explique par le fait qu'elles ne concernent pas seulement la dissection de l'animal mais aussi sa cuisson et qu'entre le moment où le Śamitṛ commence son

travail d'équarrissage et celui où l'on viendra chercher les parties cuites de la bête on aura procédé à l'offrande du *paśupuroḍāśa* (le gâteau de riz que l'on offre en plus de l'animal), un rituel qui prend un certain temps¹¹.

Une preuve de mon intuition nous est apportée par le tout premier ordre énoncé par un impératif en *-tāt* que l'on trouve dans l'*adhṛigu* : « Dépose ses pieds vers le nord ! » Les Sūtras nous disent en effet que l'animal doit être disposé « pieds vers le nord et tête à l'ouest » lorsqu'on le tue¹². *udīcīnām asya padō nī dhattāt* est suivi d'un énoncé au contenu singulièrement poétique : « Fais aller l'œil au soleil ! Laisse l'expiration s'écouler le long du vent, le souffle le long de l'atmosphère, le corps le long de la terre ! » Comme je l'ai montré ailleurs (VOEGELI 2004), une telle phraséologie remonte à un hymne funéraire du RV (10.16). On remarquera que si l'on parle d'écorcher l'animal, de retirer son *epiploon*, etc. dans l'*adhṛigu nigada*, il n'y est nulle part énoncé qu'on doive le tuer. L'absence de référence précise à cet acte est certainement un effet des nombreux tabous qui l'entourent et il semblerait que l'énoncé *sūryaṃ cākṣur gamayatāt...* apparaisse en lieu et place de ce qui devrait être le commandement de tuer la victime. Grâce aux Sūtras l'on sait que ce qui suit immédiatement le placement des pieds de l'animal au nord est sa mise à mort et il semble donc logique d'interpréter cette envolée lyrique comme une métaphore propitiatoire de l'ultime violence faite à l'animal.

Les deux ordres qui suivent : *ekadhāśya tvācam ā chyatāt, purā nābhyā apiśāso vapām ūt khidatāt*, représentent des actions qui sont dans les Sūtras le fait de l'Adhvaryu. Les mêmes verbes y sont d'ailleurs utilisés pour caractériser l'action d'inciser la peau (*ā-CHĀ*) et d'extraire l'*epiploon* (*ut-KHID*). Ce que j'ai traduit par « écorche sa peau d'une seule manière ! » a été traduit par d'autres : « Take off the skin entire (without cutting it) » (HAUG 1922 p. 59), « Strip off its skin in one piece » (DUMONT 1962 p. 254) ou encore « in einem Stücke trennt die Haut ab » (SCHWAB 1886 p. 105). *ā-CHĀ* renforcé de l'adverbe *ekadhā* ne saurait avoir ici le sens « d'écorcher entièrement » car l'ordre qui suit serait alors contradictoire. Si l'animal était écorché d'une seule pièce, la *vapā* qui est une membrane enveloppant les viscères penderait en dehors de la carcasse et il n'y aurait plus aucune raison de l'extraire (*ut-KHID*) au travers d'une fente (*apiśāsaḥ*)¹³. *ā-CHĀ* ne peut donc avoir ici que le sens amoindri « d'inciser », mais pourquoi « d'une seule manière » (*ekadhā*) ? La réponse nous est fournie par un *brāhmaṇa* de la TS :

11. On remarquera aussi que la forme en *-tāt* est rare dans les *saṃpraiśa* de l'Adhvaryu car ses ordres doivent, la plupart du temps, être exécutés immédiatement. Cette forme apparaît néanmoins, et de manière intéressante, dans l'ordre *saṃjñaptam prabrūtāt* qu'il adresse au Śamitṛ pour avoir confirmation de la mort de l'animal.

12. Cf. BaudhŚS 4.6 : 117.17 ; BhārŚS 7.13.2 ; ĀpŚS 7.16.5 ; HirŚS 4.3.51 : 422 ; VaikhŚS 10.13 : 112.6-7 ; MānŚS 1.8.3.30 ; KātyŚS 6.5.16.

13. SCHWAB (1886 p. 105) prend ingénieusement *apiśāsaḥ* comme un infinitif Abl. de *api-ŚAS* lorsqu'il traduit « bevor ihr den Nabel aufschlitzet, nehmet die Netzhaut heraus ». Ceci le force néanmoins à considérer *nābhyāḥ* (qui suit dans ce cas le type de déclinaison *devī-*) comme le complément direct de *api-ŚAS* et on rencontrerait alors les mêmes problèmes que dans le cas de la *vapā* : comment découper le nombril, qui n'est rien d'autre qu'un renforcement de la peau, si l'on a écorché l'animal en entier ?

TS 6.3.9.2 *pārśvatā ā chyati madhyatō hī manuṣyā āchyānti tiraścīnam ā chyaty anūcīnañ hī manuṣyā āchyānti vyāvṛtṭyai*
 Il incise (l'animal) sur le flanc parce que les hommes (l')incisent au milieu. Il (l')incise perpendiculairement parce que les hommes (l')incisent sagitalement. (Il procède ainsi) pour se distinguer (des pratiques humaines).

On voit que la locution *purā nābhyā* de l'*adhvigu* a pour correspondant *pārśvatāḥ*, « sur le flanc », dans ce passage de la TS, et c'est pour cela que j'ai traduit *purā* par « à côté ». Cette citation de la TS nous fait aussi voir un fait plus général : lorsqu'on est dans le cadre du sacrifice on doit éviter la manière « humaine » de procéder.

On peut se demander pourquoi des actions qui sont dans la pratique le fait de l'Adhvaryu (tant dans les Sūtras qu'au niveau de la TS comme l'indique cet extrait) sont attribuées ici au Śamīṭṛ ? Je vois deux réponses possibles à cette question. Soit l'Adhvaryu et le Śamīṭṛ ne sont qu'une seule et même personne, soit certaines actions qui étaient originellement le fait du Śamīṭṛ ont été reprises par l'Adhvaryu dans des temps plus récents. Les descriptions du rituel que nous ont léguées les Sūtras invalident la première hypothèse (toute séduisante fût-elle) de diverses manières comme on le verra par la suite. La seconde proposition semble plus raisonnable, mais je n'ai pu trouver d'autres indices qui la confirmeraient en dehors de ce passage de l'*adhvigu*. Il est toutefois intéressant de noter qu'une partie de ce qui était peut-être le travail originel du Śamīṭṛ ait pu devenir celui de l'Adhvaryu. Cela indiquerait que l'office de Śamīṭṛ n'était pas si abject qu'un servant régulier du culte ne pût s'en charger, du moins en partie.

J'ai fait référence ci-dessus à *antār evōṣmāṇaṁ vārayatāt* qui suit immédiatement l'extraction de la *vapā*. Suite à cette opération on demande au Śamīṭṛ de préparer un certain nombre de parties de l'animal. C'est la section du texte qui va de *śyenām asya vākṣaḥ kṛṇutāt ā tā aṁṣṭhuyōc cyāvayatāt*. On remarque en premier lieu que trois des quartiers qu'il est censé disposer d'une certaine manière sont aussi mentionnés dans les ordres du Pratiprasthātṛ : le poitrail (*vākṣas*), la patte antérieure (*dós*), et le cuissot (*śróṇi*). Sont citées aussi des portions de l'animal qui ne jouent aucun rôle dans l'offrande : les deux épaules (*aṁśā*), les deux jarrets (*ūru*), les rotules (*aṣṭhivánt*) et les côtes (*vāṅkri*). On note aussi que ces instructions sont hautement métaphoriques, et d'ailleurs Devatrāta, dans son commentaire sur ĀŚŚŚ 3.3.1, qualifie d'*upamā* des mots tels que *śyena* (« faucon »), *kaśyapa* (« tortue ») etc. Une de ces *upamā* est un lexème dont l'analyse est fort complexe. Il s'agit de *kavāṣ-* que j'ai traduit par « linteau » pour des raisons sur lesquelles je ne m'étendrai pas ici. Ces termes sont-ils seulement des métaphores ou ont-ils un lien possible avec une quelconque réalité ?

On peut, à la limite, voir une certaine similitude de contour entre le cartilage scapulaire (qui forme une partie de l'épaule, *aṁśā*) et la carapace d'une tortue, ou entre l'ensemble radius-os pisiforme (qui serait le « bras », *bāhū*) et une hachette. Le métacarpe (*dós*) peut éventuellement être considéré comme une tige en regard du radius. En revanche il est très difficile de voir comment on pourrait rendre la rotule (*aṣṭhivánt*) semblable à une feuille d'oléandre. Ce qui tient lieu de rotule chez

un quadrupède comme le bouc est la patella, un os globulaire situé à l'extrémité inférieure du fémur. Il semble difficile d'étirer cette masse osseuse (à moins de la broyer) pour lui donner la forme fine et élongée de la feuille d'oléandre. On devra donc se contenter d'en rester là sur la possibilité de mener à bien de telles instructions et il est probable qu'on ne saura jamais si elles ont effectivement eu une réalisation pratique. Il importe en revanche de relever qu'un certain nombre des parties mentionnées dans ce passage de l'*adhṛigu* ne sont pas utilisées dans le sacrifice animal, et que l'une d'entre elles en est même, dans certaines écoles, formellement exclue : les côtes.

On trouve, en plusieurs endroits de la littérature, un mythe qui justifie le fait que l'on n'utilise pas certaines parties de l'animal. Dans une des versions de ce mythe, Viśvarūpa (MS, TS), ou son père Tvaṣṭṛ (ŚB), crache sur l'animal qui va être immolé dans l'espoir qu'on ne le sacrifiera que pour lui car, nous le dit le ŚB, « les animaux appartiennent à Tvaṣṭṛ » (ŚB 3.8.3.11). Le vœu de Tvaṣṭṛ ne se réalise pas mais rend impropre à la consommation un certain nombre de parties de la bête. Dans la version ŚB de ce mythe ce sont le cerveau et la moelle épinière. Pour les Maitrāyaṇīyas c'est la moelle des côtes (*prṣṭīnāṇi majjā*, MS 3.10.3 : 133.12–13)¹⁴. L'interdit portant sur l'utilisation de la moelle des côtes jette une lumière indirecte sur l'opacité de ce passage de l'*adhṛigu nigada*. Si le Śamitṛ doit apprêter les mets du sacrifice, il doit aussi savoir disposer des restes. C'est très littéralement ce qu'on lui demande de faire ici et à mon avis ces instructions sybilines avaient pour but, à l'origine, de lui faire séparer la chair des os.

En effet, toutes les parties mentionnées ici sont osseuses mais entourées d'une chair tout à fait agréable à consommer (poitrine, jarret, etc.). D'autre part on a vu que la moelle est un produit douteux qui, d'où qu'il provienne, n'entrait probablement jamais dans la composition du régime sacrificiel védique. Ceci indique que les os étaient impropres à l'offrande et que leur moelle n'était pas non plus consommée par les officiants et le sacrifiant lors du repas sacrificiel (l'*idā*) qui suit l'offrande principale du sacrifice animal. Certes, des parties osseuses sont mentionnées dans les ordres de découpe donnés par le Pratitprasthātṛ au Śamitṛ (la poitrine, les cuissots, les pattes antérieures) et le terme *anasthi-/anasthika-* (« sans os ») apparaît en relation avec la composition de l'*idā*¹⁵ ce qui veut dire *a contrario* que des parties osseuses sont utilisées dans le sacrifice, mais au vu de l'*adhṛigu nigada* on peut raisonnablement se demander si ces quartiers n'étaient pas désossés avant d'être cuits.

La phrase *gātraṃgātram asyānūnaṇi kṛṇutād* « Fais (en sorte que) chacun de ses membres (soit) entier ! », qui suit immédiatement ces mystérieuses instructions de dissection est peut-être une litote pour le désossage de l'animal. Comment en effet l'interpréter alors que l'on vient de demander au Śamitṛ de démembrer la

14. La TS 6.3.7.3–4 dit juste que c'est pour cela que l'on doit oindre « ce qui est dans la partie supérieure » de l'animal avec du beurre clarifié. L'opération rend « ce qui est dans la partie supérieure » de l'animal à nouveau propre à être offert en sacrifice.

15. Plusieurs Sūtras disent : « Il (l'Adhvaryu) enrichit l'*idā* avec (des parties) dépourvues d'os » (ĀpŚS 7.24.11 ; HirŚS 4.5.11 : 438), ou carrément : « Il jette ensemble dans le plat (qui servira au repas) de l'*idā* ce qui est sans os » (VādhŚS 5.3.1.64).

victime ? On touche ici à un motif idéologique du sacrifice védique auquel j'ai déjà fait référence ci-dessus : il faut que la victime arrive intacte chez les dieux. Pourquoi intervient-il à nouveau ici ? Précisément parce que les membres de l'animal sont dans un état extrême d'éclatement. Si l'on a séparé l'appareil musculaire et les tendons des os, les membres désossés deviennent à coup sûr méconnaissables et la nécessité d'une telle injonction se fait d'autant plus sentir.

En plus des restes difficilement utilisables que sont les cartilages, les os, les tendons etc., certains produits du travail d'équarrissage du Śamitr sont tout à fait impropres à la consommation, voire toxiques. L'un d'entre eux est mentionné dans la phrase suivante : *ūvadhya*. *ūvadhya* désigne le contenu de l'intestin, c'est-à-dire la matière fécale mais aussi le reste des sous-produits de la digestion. Par *ūvadhyagohāṃ pāṛthivaṃ khaṇatāt* on demande au Śamitr de creuser une fosse où il pourra les ensevelir. Vider les boyaux de leur matière est absolument nécessaire si l'on veut les rendre comestibles. Ce commandement de l'*adhriḡu* a atterri de diverses manières dans les Sūtras récents du YVN et dans le KātyŚS. À propos de la procession qui conduit l'animal vers le *śāmitra*, ĀpŚS 7.16.1 nous dit que « lorsqu'il entend (dans la récitation du Hotṛ) "Creuse une cachette terrestre pour les excréments !" il creuse une cachette pour les excréments ». Le « il » de ce *sūtra* est imprécis. Rudradatta le glose : « un quelconque officiant ou un assistant » (*kaścid ṛtvik parikarmī vā*). Il ne saurait en effet s'agir d'un des officiants engagés dans le cortège car ils sont tous occupés à des tâches bien précises à ce moment, mais on devra se souvenir que Rudradatta utilise le terme *ṛtvij* à propos d'une action à l'origine requise du Śamitr lorsque l'on discutera de l'identité de ce dernier. Chez HirŚS 4.4.65 : 434, MānŚS 1.8.4.41, VārŚS 1.6.6.19 et KātyŚS 6.7.13 c'est plus clairement le Śamitr qui creuse cette fosse. Le MānŚS précise en sus qu'elle doit se situer au nord du feu *śāmitra*, donc très clairement dans la sphère d'action immédiate du Śamitr. Cette cachette à excréments est « terrestre » car, nous dit l'AB, « la matière fécale est herbeuse ; cette (terre) est le support des herbes, ainsi, à la fin, il met cette (matière fécale) dans son propre support »¹⁶.

Un autre produit qui n'est pas utilisé dans le sacrifice est le sang qui est mentionné juste après dans *asnā rākṣaḥ sām śṛjatāt*. Que le sang soit considéré comme la part des démons se constate aussi ailleurs. Avant que l'Adhvaryu n'extraie la *vapā* il enduit du sang de l'animal une brindille d'herbe sacrificielle puis la jette vers un des points cardinaux néfastes (en l'occurrence le nord-est) en disant « tu es la part des *rākṣas* ; j'envoie maintenant ce *rākṣas* vers les ténèbres les plus profondes ; celui qui nous hait et celui que nous haïssons, celui-là je l'envoie maintenant vers les ténèbres les plus profondes » (TS 1.3.9.2h-k). Les sources ne nous disent pas exactement comment ni où l'animal était vidé de son sang mais il l'était certainement parce qu'autrement sa viande serait impropre à la consommation. L'opération était probablement entourée de multiples précautions car conçue comme propre à attirer en masse les *rākṣas*, ce que l'on évite de faire à proximité du terrain sacrificiel.

L'antépénultième phrase de l'*adhriḡu*, *vaniṣṭhūm asya mā rāviṣṭōrūkaṃ mānyamānā néd vas toké tánaye rávitā rávad*, a donné lieu à de multiples contresens

16. AB 2.6.16 *auśadham vā ūvadhyam iyaṃ vā oṣadhīnām pratiṣṭhā tad enat svāyām eva pratiṣṭhāyām antataḥ pratiṣṭhāpayati*. *antataḥ* peut aussi se comprendre par « à la mort ».

jusqu'à NARTEN (1964 p. 225). Cette dernière a définitivement établi que *rāviṣṭa* est un injonctif prohibitif 2^e pl. A. de *RAV*² « blesser, meurtrir, casser » et non de *RAV*¹ « crier, hurler ». En conséquence, *ravat* est un subjonctif 3^e sg. A. et *rāvitr-* un agentif en *-tr-* de la même racine¹⁷. On constate ici un retour au pluriel. Ce souhait, « puissiez-vous ne pas rompre son gros intestin », s'adresse donc à tous les Śamitr et non plus au seul Śamitr humain. Cette injonction est en apparence mystérieuse mais elle a très certainement pour origine des nécessités d'hygiène. On a vu avec *ūvadhyaḡohām pārthivam khanatāt*, que nettoyer les boyaux était une partie du travail du Śamitr et le *vaniṣṭhu* (« gros intestin ») est un segment appréciable (*ūrūka-*, litt. « étendu ») du tube digestif. Tout équarrisseur expérimenté sait que percer les intestins avant de les avoir vidés peut avoir de fâcheuses conséquences hygiéniques. Les matières fécales et autres sous-produits de la digestion peuvent contaminer dangereusement le reste des morceaux. Ce que l'on souhaite donc ici c'est de ne pas voir de Śamitr si maladroit qu'il ne souille définitivement l'offrande. La logique du travail d'équarrissage voudrait en effet que les intestins soient retirés avant d'être nettoyés. Or, s'ils venaient à être percés au moment de leur résection, le reste des organes internes serait pollué. L'offrande deviendrait inutilisable et il faudrait se procurer une nouvelle victime. On souhaite que le Śamitr ne commette pas cet impair, tout en l'avertissant que s'il devait en être ainsi il aurait pour héritier un *rāvitr*. J'ai traduit *rāvītā ravat* par « (qu')un meurtrier ne meurtrisse ». La traduction n'est peut-être pas très heureuse, mais l'on comprend bien qu'il y a là un jeu de mots sur un dérivé nominal de la racine *RAV*². L'allemand « Wundschlagger » serait peut-être une meilleure traduction de *rāvitr*.

Il est très intéressant de voir ici une référence à la famille du Śamitr. Cet office était-il héréditaire ? Souhaite-t-on qu'un Śamitr aussi maladroit ne puisse figurer parmi les descendants de celui qui est en ce moment à l'œuvre ? Ce n'est pas impossible, mais il ne faudrait pas que l'on en déduise pour autant que le Śamitr est un boucher de profession. Nous verrons par la suite que, aussi bizarre que cela puisse paraître, le Śamitr ne saurait être un boucher pour des raisons qui tiennent aux interdits de mélange des castes.

L'*adhriḡu nigada* se termine sur un refrain où l'on trouve un vocatif fort intéressant : *ádhrigo*. *ádhrigo* est donc le nom d'une personne. Il s'agit en fait du nom du Śamitr divin qui est l'archétype du Śamitr humain. *ádhrigo* n'est toutefois pas le seul Śamitr divin que la tradition védique ait connu et nous le savons grâce à une formule additionnelle qui est murmurée par le Hotṛ après qu'il ait récité l'*adhriḡu nigada*. Cette formule varie quelque peu suivant les traditions :

MS 4.13.4 :204.5–6 *ádhrigúś ca vípāpaś ca devānām śamitārau, tā enaṃ pravidvāṃsau śrapayatām yáthāśya śrápaṇaṃ tātā ādhrigu et vípāpa* sont les deux Śamitrs des dieux. Que ces deux qui connaissent bien (la procédure) le cuisent de manière à ce que sa cuisson soit correcte.

TB 3.6.6.4 *ádhrigúś cāpāpaś ca, ubháu devānām śamitārau, tāv imāṃ paśúm śrapayatām pravidvāṃsau, yáthāyathāśya śrápaṇaṃ tātātāthā*

17. C'était déjà partiellement l'intuition de WHITNEY (*Roots*, p. 141).

ádhrigu et *ápāpa*, les deux sont les Śamitṛs des dieux. Que ces deux qui connaissent bien (la procédure) cuisent cet animal de manière à ce que sa cuisson soit parfaite.

En sus d'*ádhrigu* la tradition connaissait un certain *vípāpa* ou *ápāpa*. Les deux sont des variantes sur l'adjectif *pāpá-* « mauvais, méchant », dont on tire l'abstrait *pāpmán-* « mal, crime, œuvre impie », et les préfixes privatifs *vi-* ou *an-*. On peut donc traduire *vípāpa* ou *ápāpa* par « celui qui n'est pas mauvais », et j'irai même plus loin, tenant compte de la corrélation entre *pāpá-* et *pāpmán-*, « celui qui n'encourt pas de blâme » (en anglais « the blameless one »). La signification exacte du nom *ádhrigu* reste en revanche obscure. Il s'agit d'un composé dont seul le membre final °*gav-/°gu-* « vache » est clair. Il est attesté dans le RV en tant qu'attribut divin ou nom propre. WÜST, qui a étudié le problème dans les détails ('Pημα 4 (1958)), propose « castré » pour signification du membre antérieur *adhri°* et il prend le tout comme un Bvr. ayant le sens de « quelqu'un qui a des bœufs ». Selon lui, la castration du bétail est une expression de richesse et de prospérité car les animaux bistournés ont tendance à grossir plus que ceux qu'on a laissé intacts et sont ainsi une source de nourriture plus abondante pour l'homme. Le point de vue de WÜST est discutable. GELDNER a traduit le composé, dans sa valeur attributive, par « mächtiger » (RV 8.93.11), « den Mächtigen » (RV 8.60.17), « die beiden Reichen » (sc. *asvínā*, RV 5.73.2). Partant de ces deux propositions, on peut trouver une voie médiane : l'*ádhrigu* est celui qui a une abondance de têtes de bétail, émasculées ou non, soit : un éleveur. Un tel personnage serait certainement mieux qualifié pour s'occuper de la découpe d'une bête qu'un *bahvṛca*, un officiant qui a passé son enfance et son adolescence à l'apprentissage du Veda.

Quant à *ápāpa/vípāpa* il est dit une fois être une sorte d'assistant d'*ádhrigu* dans :

AB 2.7.11 *adhriḡur vai devānāṃ śamitāpāpo nigrabhūtā śamitṛbhyaś caivaināṃ tan nigrabhūtṛbhyaś ca samprayacchati* *adhriḡu* est, en vérité, le Śamitṛ des dieux, *ápāpa* (leur) « saisisseur ». Ainsi (*i.e.* en récitant la formule *ádhriguś cāpāpaś ca...*), il le (l'animal) remet aux Śamitṛs et aux « saisisseurs ».

Le *nigrabhūtṛ-*, terme que j'ai traduit littéralement, est un personnage aux contours encore plus flous qu'*ádhrigu*. Le terme n'apparaît en effet que dans ce passage de l'AB. Vu son nom, il n'est pas impossible qu'il fut considéré par les suivants de la tradition de l'AB comme celui qui était chargé de tuer l'animal. Ceci impliquerait que, au moins dans une des écoles védiques, le Śamitṛ déléguait cet acte on ne peut plus blâmable¹⁸ à un tiers. Cela est toutefois loin d'être certain au regard de la citation suivante du KB :

18. Le nom *ápāpa* aurait alors un sens prophylactique.

KB 10.8.2–4 *apāpo ha vai devānāṃ śamitā* [2] *tasmā evainaṃ tat saṃprayacchati* [3] *sa hi devān anuveda* [4]
apāpa est, en vérité, le Śamitṛ des dieux. Il lui remet ainsi cet (animal) car il (*apāpa*) trouve les dieux.

On voit que dans l'autre grande école du RV, celle de Śāṅkhāyana à laquelle se rattache le KB, c'est *apāpa* qui est considéré comme le modèle du Śamitṛ divin et non *ādhrigu*. Le nom de l'archétype du Śamitṛ a donc connu un certain flottement mais les citations ci-dessus établissent sans aucun doute possible que le Śamitṛ était considéré comme digne de figurer aux côtés des dieux. Il est même celui qui les trouve (*anu-VED*). Son travail n'est donc pas de nature à le reléguer dans les mondes inférieurs et il n'est en aucun cas assimilable aux esprits malins. En regard des standards de la morale brahmanique, ce détail est d'importance.

Il nous faut conclure cette analyse de l'*adhriḡu nigada* par quelques remarques importantes sur la forme *śamīdhvam* qui se trouve dans le refrain final. On remarque en premier lieu que c'est un impér. M. à la 2^e pl. qui suit un vocatif singulier (*ādhrigo*). On sait qu'en sanscrit védique, l'accord entre un sujet au singulier et un verbe au pluriel est extrêmement rare (cf. DELBRÜCK 1888 p. 83, MACDONELL 1916 §194A.1 p. 289). Qui plus est, dans la version Maitrāyaṇīya de ce refrain, tant le vocatif que le verbe sont accentués. Si *ādhrigo* était le sujet de *śamīdhvām* on s'attendrait à ce que le verbe apparaisse sans accentuation. Le sujet de *śamīdhvām* n'est donc pas *ādhrigo*, et l'on ne peut considérer le pluriel comme un « pluriel de majesté »¹⁹. Le pluriel s'adresse donc aux Śamitṛs tant divins qu'humains, mais que leur demande-t-on au juste ? La racine ŚAM, dont *śamitṛ-* est un dérivé agentif, a deux sens possibles : « peiner, trimer, besogner, se fatiguer » (allemand « ermatten », anglais « toil ») ou « être calme, être apaisé, se reposer » (all. « zur Ruhe kommen », angl. « to appease »). Dans un compte rendu de HOENS 1951, THIEME (1953 p. 395–401 [KISchr p. 654–660]) a montré qu'historiquement le premier sens engendre le second. Le Śamitṛ n'est donc pas, comme beaucoup l'ont supposé jusqu'alors, « celui qui apaise », i.e. « met à mort la victime » mais « celui qui peine, trime, besogne, se fatigue » autour de la victime, et notre analyse montre que son travail d'équarrisseur implique une importante dépense d'énergie physique. L'essentiel de son labeur se fait en plus à proximité immédiate du feu *śamitra* que l'on imagine être bien attisé car il doit cuire en assez peu de temps les quartiers de la bête. Ses conditions de travail sont donc certainement plus pénibles que celles du reste des officiants et il est parmi ceux qui se fatiguent le plus. Le Śamitṛ est bel et bien celui qui « apaise » la victime en l'exécutant mais sa fonction de bourreau ne représente qu'une fraction infime de son office. En étudiant dans le détail son travail sur la carcasse de l'animal, on s'est aperçu que le niveau de compétence qu'on en attend est bien supérieur à celui d'un simple exécuteur. On ne peut donc pas l'appeler « pacificateur », « tueur » ou « bourreau », mais on ne peut pas l'appeler non plus « boucher » car le dépeçage de la victime ne marque pas la fin de son labeur.

19. Cette incongruité a probablement été ressentie par certains compilateurs car les versions de ce refrain que l'on trouve dans le TB, l'AB, le ŚāṅkhŚS et l'ĀŚŚS rajoutent *śamitārah* (sans accentuation, ainsi TB) entre *rāvat* et *ādhrigo*, comme s'il s'agissait de justifier le pluriel *śamīdhvām*.

Cuire l'offrande

Suite à ces travaux de découpe, le Śamitṛ rassemble les parties de l'animal dans une marmite (*kumbhī*) remplie d'eau où il les cuit, à l'exception du cœur qu'il rôtit séparément sur une broche spécialement destinée à cet effet, le *hṛdayaśūla* (litt. « la pique à cœur »). Le Śamitṛ est donc aussi un cuisinier, à la fois marmiton et tournebroche. L'offrande du sacrifice animal védique connaît en effet deux modes de cuisson : le bouilli et le rôti, ce qui, signalons-le, n'est pas le cas chez d'autres peuples indo-européens, notamment les Grecs.

Le Śamitṛ surveillera la cuisson de la bête pendant que le reste des officiants, le Sacrifiant et son épouse seront occupés à préparer et offrir le *paśupuroḍāśa*, « le gâteau de riz cuit du (sacrifice) animal ». Cette offrande végétale est, assez étrangement, l'une des trois offrandes principales du *paśubandha* (les deux autres étant celles de l'*epiploon* et celle des parties cuites de la victime). La TS explique cette singularité en alléguant que ce gâteau est offert pour combler la blessure que l'on a faite à l'animal en lui extrayant l'*epiploon*²⁰. Au niveau technique, cette offrande suit la procédure des syzygies et seulement quatre officiants (l'Adhvaryu, le Brahman, le Hotṛ et l'Āgnīdhra) sont nécessaires à l'accomplir, mais la participation du Sacrifiant et de son épouse est aussi requise.

Suite à l'offrande du *paśupuroḍāśa*, un officiant — l'Adhvaryu chez certains, le Pratiprasthātṛ chez d'autres — prend un peu de « beurre moucheté » (*prṣadājya*, un mélange de lait caillé et de beurre clarifié) dans un pot réservé à cette mixture et s'avance au-dehors de l'aire sacrificielle en passant par le *cātvāla* et l'*utkara*. Il s'arrête à trois pas du *sāmitra* où le Śamitṛ l'attend au nord du feu, le *hṛdayaśūla* à la main. On se rappelle que dans les directives que lui a adressées le Pratiprasthātṛ on lui demande de mettre le cœur au-dessus du reste des parties cuites de l'animal. C'est ce qu'il a fait et c'est pour cela qu'il tient maintenant la broche à la main.

Commence alors un dialogue rituel (*saṃvadana*) entre l'officiant qui vient chercher les parties cuites de la bête et le Śamitṛ. L'officiant fait trois pas en direction du Śamitṛ. Avant chacun de ces pas il lui demande : « L'offrande est-elle cuite, Ô Śamitṛ ? », ce à quoi le Śamitṛ répond : « Elle est cuite. » Arrivé devant le *sāmitra* l'officiant prend le *hṛdayaśūla* des mains du Śamitṛ, le plante dans le cœur, rend le tout au Śamitṛ et enduit le cœur avec le beurre moucheté tout en récitant une formule sacrificielle²¹. On remet le cœur ainsi badigeonné sur le reste des parties et l'officiant dit au Śamitṛ : « Après avoir séparé le bouillon (du reste des parties), amenez (le tout) ! », suite à quoi il s'en revient dans l'aire sacrificielle en passant par le *tīrtha* habituel.

20. TS 6.3.10.1 *vapāyā pracārya puroḍāśena prā caraty ūrg vāi puroḍāśa ūrjam evā paśūnām madhyatō dadhāty ātho paśor evā chidrām āpi dadhāti* « Ayant procédé (à l'offrande) de l'*epiploon*, il procède (à l'offrande) du gâteau. Le gâteau est, en vérité, nourriture. Il pose ainsi de la nourriture au milieu des bêtes. En outre il comble le trou (qui a été fait dans le ventre) de l'animal même. »

21. Je suis ici la version du rituel telle qu'on la trouve dans le BaudhŚS 4.8 :122.3–15. Les autres textes présentent des variantes de détail dans les formules sacrificielles qu'on rajoute durant les trois pas que fait l'officiant et la manière dont il enduit le cœur, mais les éléments clés du dialogue restent les mêmes.

Les sources ne sont pas très claires sur la manière dont on sépare le bouillon des parties cuites de l'animal. Il est probable qu'on le verse dans un récipient auxiliaire et qu'on laisse les quartiers dans la marmite où ils ont cuit. Certains textes font référence à une corbeille de grosse vannerie appelée *ṛtasūna* (ŚB), *iḍasūna* (BaudhŚS) ou *parṇasūna* (VādhŚS) dans laquelle on rassemble les parties cuites avant que l'Adhvaryu n'en prélève les portions qui constitueront l'offrande principale du *paśubandha*. Le BaudhŚS (4.8 :122.15) nous dit qu'on ramène cet *iḍasūna* avec les quartiers de la bête depuis le *sāmitra* mais le texte ne nous dit pas si on les y a déjà mis.

Le pluriel utilisé dans l'ordre de l'officiant brouille à nouveau les pistes. On ne peut savoir avec précision de quoi se charge le *Śamitṛ*. Le texte le plus détaillé en la matière, le BaudhŚS, utilise à la fois le pluriel et le singulier lorsqu'il décrit la manière dont on ramène la bête à l'intérieur de l'aire sacrificielle :

BaudhŚS 4.8 :122.13–15 *āharanti taṃ paśum antareṇa cātvālotkarāv antareṇa yūpaṃ cāhavanīyaṃ copātihr̥tya taṃ dakṣiṇataḥ pañcahotrāsādayati, etenaiva yūr āharanti, etenaiveḍasūnam*

Ils amènent l'animal (en passant) entre *cātvāla* et *utkara* (puis) il le dépose au sud (de l'*uttaravedi*) avec (la formule dite) « des cinq Hotṛs » après (l') avoir porté au-delà (de l'*uttaravedi* en passant) entre le poteau et l'*Āhavanīya*. Par ce même (chemin) ils amènent le bouillon. Par ce même (chemin ils amènent) l'*iḍasūna*.

Le pluriel s'explique par le fait qu'on ne ramène pas que le *paśu* mais aussi toute une série d'accessoires. Il est donc possible que des assistants (*parikarmin*) aient été requis ici. Néanmoins une seule personne dépose « l'animal » au sud de l'*uttaravedi*. Cette personne ne peut être l'officiant qui est venu enduire le cœur de beurre moucheté parce que le BaudhŚS dit explicitement qu'il est déjà revenu dans l'aire sacrificielle²². Deux interprétations sont donc possibles : il s'agit soit d'un des officiants qui se trouvent à ce moment autour de l'*uttaravedi* (l'Adhvaryu ou le Pratiprasthātṛ), soit du *Śamitṛ* lui-même qui se serait alors chargé du convoyage jusqu'à cet endroit. Cela peut sembler être un point de détail, mais il importe de savoir jusqu'à quel point le *Śamitṛ* peut se déplacer à l'intérieur de l'aire sacrificielle.

Le partage des restes de la bête

Le travail du *Śamitṛ* s'arrête là. Les Sūtras récents des Taittirīya le mentionnent néanmoins une dernière fois à la fin du *paśubandha* lorsqu'on procède à la distribution des restes de l'offrande. Là il est dit que, soit l'Adhvaryu (ĀpŚS,

22. BaudhŚS 4.8 :122.11–13 *viyūḥ kṛtvā haratety uktvaitenaiva yathetam etya catasṣṣūpastr̥ṇīte juhūpabhṛtor iḍādhāne yasmiñś ca vasāhomaṃ grahīṣyan bhavati* « Ayant dit : “Après avoir séparé le bouillon (du reste des parties), amenez (le tout) !” (et) étant revenu par ce même (chemin) par lequel il était parti, il répand un fond (de beurre clarifié) dans les quatre (ustensils que sont) la *juhū* et l'*upabhṛt*, le plat pour l'*iḍā* et ce dans quoi il prendra l'oblation du jus gras. »

VaikhŚS), soit l'épouse du Sacrifiant (BhārŚS, HirŚS) « donne le bras de l'animal (*bāhu*) au Śamitṛ » et que celui-ci le « donne à un brāhmaṇe s'il n'est pas lui-même un brāhmaṇe »²³. Cette pratique remonte à un passage de l'AB :

AB 7.1.2 *ardhaṃ caiva vaikartasya klomā ca śamitus tad
brāhmaṇāya dadyād yady abrahmaṇaḥ syāt*
La moitié du *vaikarta* (régions lombaires ?) ainsi que le poumon
(on les donne) au Śamitṛ. Il doit donner cela à un brāhmaṇe s'il
n'est pas un brāhmaṇe.

La section 7.1 de l'AB est consacrée à la répartition entre les différents officiants des restes de l'animal qui a été sacrifié lors du jour de pressurage d'une férie somique (*agniṣṭoma*). La précision « s'il n'est pas un brāhmaṇe » est cruciale pour celui qui se propose d'identifier avec plus de précision qui le Śamitṛ pourrait bien être.

Le Śamitṛ : officiant ou assistant spécialisé ?

Comme je l'ai dit en introduction à mon exposé, les premiers éléments de débat sur l'identité du Śamitṛ se trouvent dans le KātyŚS, plus précisément dans la section de ce Sūtra consacré au *nirūdhapaśubandha* (KātyŚS 6) où l'auteur affirme ceci :

KātyŚS 6.7.1–4 *viśāsti paśum anyah [1] ṛtvijāṃ vaiko
'prakṣiptatvāc chāmitre [2] upagādarśanāc ca [3] vikrayī tv
anyah sūdrasamyogāt [4]*
Quelqu'un d'autre (que les officiants) dissèque l'animal. [1]
Ou bien l'un des officiants (le dissèque), parce que (personne
d'autre) n'a été formé pour l'office de Śamitṛ. [2] Et parce que
(le recours à des auxiliaires) n'apparaît (de même) pas dans (le
cas des) sous-chantres. [3] Néanmoins, le vendeur (de *soma*) est
autre (qu'un officiant) car (ce commerce) est la fonction d'un
sūdra. [4]

23. BhārŚS 7.22.14–15 *jāghaniṣeṣaṃ patny adhvaryave dadāti [14] bāhuṃ śamitre, taṃ sa
brāhmaṇāya dadāti yady abrahmaṇo bhavati [15]* « L'épouse (du Sacrifiant) donne le reste de la queue
à l'Adhvaryu. [14] (Elle donne) le bras au Śamitṛ. Celui-ci le donne à un brāhmaṇe s'il n'est pas un
brāhmaṇe. [15] »

ĀpŚS 7.27.12–14 *tāṃ patnyai prayacchati tāṃ sādhvaryave 'nyasmai vā brāhmaṇāya [12] bāhuṃ
śamitre [13] taṃ sa brāhmaṇāya yady abrahmaṇo bhavati [14]* « Il (l'Adhvaryu) donne celle-ci (la
queue) à l'épouse (du Sacrifiant). Celle-ci la (redonne) à l'Adhvaryu ou (elle la donne) à un autre
brāhmaṇe. [12] (Il donne) le bras au Śamitṛ. [13] Celui-ci le (redonne) à un brāhmaṇe s'il n'est pas un
brāhmaṇe. [14] »

HirŚS 4.5.50–51 : 443 *prāśitāyāṃ jāghaniṣeṣaṃ patny adhvaryave dadāti bāhuṃ śamitre [50] taṃ
sa brāhmaṇāya dadāti yady abrahmaṇo bhavati [51]* « Après (que l'*idā* des *patnīsaṃyāja*) ait été
consommée, l'épouse (du Sacrifiant) donne le reste de la queue à l'Adhvaryu (et) le bras au Śamitṛ [50]
Celui-ci le donne à un brāhmaṇe si il n'est pas un brāhmaṇe. [51] »

VaikhŚS 10.20 : 120.17–18 *prāśitāyāṃ jāghaniṣeṣaṃ patnyai prayacchati, sādhvaryave, bāhuṃ
śamitre yady abrahmaṇaḥ* « Après que la queue ait été consommée (comme *idā* des *patnīsaṃyāja*), il
(l'Adhvaryu) donne le reste (de la queue) à l'épouse (du Sacrifiant). Celle-ci (la redonne) à l'Adhvaryu.
(Il donne) le bras au Śamitṛ si c'est un brāhmaṇe. »

Ce débat est repris par la Mīmāṃsā dans des termes très similaires à ceux de Kātyāyana :

MiSū 3.7.28–31 *śamitā ca śabdabhedāt* [28] *prakaraṇād votpattyasaṃyogāt* [29] *upagāś ca liṅgadarśanāt* [30] *vikrayī tv anyah karmanō 'coditatvāt* [31]

Et le Śamitṛ (est aussi un officiant distinct des autres) parce qu'il a un nom distinct. [28] Ou bien, en raison du contexte (et) parce qu'il n'y a pas de relation (entre son rôle) et une injonction originale (du Veda, il n'est pas un officiant distinct du reste). [29] Et (il en va) de même (dans le cas) des sous-chantres, parce qu'on trouve des indications (sur le fait qu'ils ne sont pas distincts des autres officiants). [30] Néanmoins, le vendeur (de soma) est autre (qu'un officiant) car une telle action (*i.e.* faire commerce du *soma*) n'est pas sollicitée (de la part d'un officiant). [31]

On voit que ce qui préoccupe tant Kātyāyana que les exégètes n'a rien à voir avec le caractère « moral » ou « immoral », « pur » ou « impur » de l'action du Śamitṛ. C'est l'absence d'une injonction précise instituant dans cette fonction un officiant ou un tiers n'appartenant pas au collège sacerdotal qui leur pose problème. En effet, comme le dit Śabara dans son commentaire à MiSū 3.7.28–29, la question est peu claire car lorsqu'on choisit formellement les officiants d'un *agniṣtoma* on ne nomme pas le Śamitṛ. Il s'ensuit que ce dernier devrait être l'un des officiants qui exercerait alors une double fonction, à la manière des sous-chantres (*upagā*) mentionnés en MiSū 3.7.30 qui se joignent quelquefois au chœur des officiants du Sāma Veda²⁴ sans pour autant être extérieurs au cercle des *ṛtvij*²⁵. On trouve toutefois dans le Veda une injonction concernant les parts qui reviennent au Śamitṛ à la fin du sacrifice et qu'il est censé transmettre à un brāhmaṇe s'il n'est pas un brāhmaṇe²⁶. Il subsiste donc un doute sur le statut de brāhmaṇe du Śamitṛ ce qui, comme le remarque Śabara (ad MiSū 3.7.28), « ne saurait advenir dans le cas d'un officiant » (*sā* (sc. *abrāhmaṇāśaṅkā*) *ṛtviji nopapadyate*). Si, d'autre part, on devait appointer un officiant à la seule fonction de Śamitṛ on aurait alors un accroissement du nombre d'officiants et cela ne serait pas conforme aux injonctions védiques qui régissent le choix de ces derniers pour un *agniṣtoma*.

La sortie de ce dilemme à tiroirs est envisagée ainsi par Śabara : comme il n'y a aucune injonction dans le Veda qui réclamerait de désigner à cette fonction

24. Dont la base est : l'Udgātṛ, le Prastotṛ, le Pratihartṛ et le Subrahmanya.

25. L'argument que Śabara ad MiSū 3.7.30 avance pour montrer que les *upagā* ne sauraient être distincts des officiants est le suivant : on trouve une injonction dans le Veda qui dit « l'Adhvaryu ne devrait pas chanter en accompagnement » (TS 6.3.1.4). Une telle injonction mentionnant spécifiquement l'Adhvaryu n'aurait aucune raison d'être si les sous-chantres étaient choisis en dehors du cercle sacerdotal. Karka ad KātyāSS 6.7.3 tient des propos similaires.

26. Śabara ad MiSū 3.7.28 cite un passage extrêmement semblable à AB 7.1.2 : *kṛmā cārḍham vaikartanaṃ ca śamitūḥ tad brāhmaṇāya dadyād yady abrahmaṇaḥ syāt*.

particulière un officiant supplémentaire, il s'ensuit que l'on doit admettre qu'un officiant puisse exercer une double fonction, comme dans le cas des *upagā*, et donc le problème de l'augmentation du nombre d'officiants ne se pose plus. De plus, le mot *śamitṛ* est utilisé dans son sens étymologique. Est *śamitṛ* celui qui « apaise », i.e. « tue » (*śamayatīti śamitā*) et en tant que tel ce mot est applicable aux officiants aussi (i.e. celui qui tue devient « le tueur »). En outre, les fonctions du Śamitṛ sont décrites dans les sections du Veda qui traitent de l'office d'Adhvaryu. Il s'ensuit que cette besogne doit être (ou pourrait être) celle de l'Adhvaryu. Dans ce cas, par le seul fait que ce dernier procède à « l'apaisement » de la victime il devient Śamitṛ (*tasmāc chamanād adhvaryuḥ śamitā*). Quant au fait qu'il pourrait ne pas être un brāhmaṇe, cette incertitude ne concerne pas les officiants mais le Sacrifiant. Il faut donc rétablir la phrase *yady abrahmaṇaḥ syāt* (« s'il n'est pas un brāhmaṇe ») en *yady abrahmaṇo yajamānaḥ syāt* (« si le Sacrifiant n'est pas un brāhmaṇe »)²⁷.

Dans l'argumentation de Śabara on constate que tuer l'animal n'est pas un problème, même pour un *ṛtvij*. Les préoccupations morales sont absentes de sa dialectique. Elles font toutefois discrètement surface chez Kumārila, dont la glose de MīSū 3.7.29 est fort instructive :

Tantravārtika ad. MīSū 3.7.29 (Ānandāśrama ed., p. 571 l. 8–22) *śāmitrasya na kathaṃ cid abrahmaṇaviṣayatvaṃ vijñāyate, hiṃsātvād brāhmaṇo necched iti cet tulyam etad abrahmaṇasyāpi, sa hi mandapratīkāraḥ sutarāṃ pratyavaiti, tena yathaiva sūdrādiḥ kathaṃ cid anicchan kāryate tathaiva yo dānādīvaśīkṛtaḥ kariṣyati so 'nuṣṭhāsyatīty avirodhaḥ, etenaiva hetunārtvijyaṃ nindyate*

Il n'est nullement dit dans la tradition sacrée que l'office de Śamitṛ soit l'affaire d'un non-brāhmaṇe. Si (l'on objecte que) : « parce qu'il y a (usage de) violence (dans le travail du Śamitṛ), un brāhmaṇe ne devrait pas vouloir (s'en charger) », (on répondra que) le même (interdit sur l'usage de la violence est) aussi (applicable à) un non-brāhmaṇe. En effet, ce (dernier), qui a (déjà) une vile rétribution (dans ce monde), tomberait encore plus bas (s'il usait de violence). Pour cette (raison), de même qu'un *sūdra* ou (un) autre (membre des basses castes) peut être forcé, d'une manière ou d'une autre, (à accomplir un acte) qu'il ne désire pas, de même celui qui est lié par un don (tel la *dakṣiṇā*) ou autre fera (ce qu'il ne désire pas). Il n'y a (donc) pas de contradiction (lorsqu'on dit) : « cet (officiant)-ci remplira (l'office de Śamitṛ) ». Pour cette raison même, la charge d'officiant est (de nos jours) vilipendée.

Kumārila reconnaît que ni les brāhmaṇes ni les « *sūdra* etc. » ne devraient normalement faire usage de violence. Deux volets de son argumentation sont toutefois surprenants. Premièrement, un brāhmaṇe peut plus aisément en user. Ses

27. Ce dernier argument est particulièrement spécieux, mais cela ne semble pas gêner Śabara.

actions auraient certes des conséquences, mais du fait de sa position supérieure dans l'échelle des mérites elles seraient moins graves que pour un être de basse extraction dont les ressources en bonnes rétributions sont déjà faibles. Deuxièmement, on peut contraindre un brāhmaṇe à user de violence en le liant par un contrat. Or, comme l'a montré MALAMOU (1996), le contrat que représente la *dakṣiṇā* est au centre des rapports entre les *ṛtvij* et le Sacrifiant. Plus qu'un « honoraire sacrificiel », la *dakṣiṇā* est un moyen de s'assurer que les *ṛtvij* rempliront correctement leur office²⁸. Un « don etc. » (*dānādī°*) sous la forme de *dakṣiṇā* est donc un moyen suffisant pour faire taire les scrupules d'un brāhmaṇe et, d'une certaine manière, l'absoudre.

Ces réflexions des exégètes ont une portée importante pour notre propos : quel que soit l'angle sous lequel on aborde le problème, la tradition indienne admet qu'un officiant peut exercer la fonction de Śamitṛ. Si tel est le cas, on peut se demander quel officiant aurait pu se charger de ce travail. Pour parvenir à le déterminer dans le contexte du sacrifice animal dit « indépendant » qui nous occupe plus particulièrement ici, il faut en tout premier lieu savoir si un des officiants de cette forme de sacrifice animal n'est pas occupé à faire autre chose lorsque le Śamitṛ est censé s'activer. En suivant ce critère on parvient aux conclusions suivantes :

1. Contrairement à ce que laisse penser Śabara, l'Adhvaryu ne saurait être le Śamitṛ car il est toujours occupé lorsque le Śamitṛ est censé travailler. Lorsque l'on conduit l'animal en dehors de l'aire sacrificielle, l'Adhvaryu doit maintenir le contact avec ce dernier à l'aide des « fourches à *epiploon* » (*vapāśrapaṇi*) et il ne peut donc à la fois le guider. Lorsque l'animal est mis à mort, l'Adhvaryu est déjà revenu à l'intérieur de l'aire sacrificielle et il détourne son regard de la scène en fixant le « bol à beurre moucheté » (*prṣadājyadhānī*, *prṣadājyagrahaṇī*). L'Adhvaryu se charge de l'offrande de la *vapā* pendant que le Śamitṛ est occupé à maintenir fermée l'incision par laquelle l'*epiploon* a été extrait. Lorsque l'animal est disséqué et cuit, l'Adhvaryu s'occupe de l'offrande du *paśupuroḍāśa*. Dans certains Sūtras, c'est l'Adhvaryu qui vient chercher les parties cuites de la bête. Enfin, il serait pour le moins incongru que l'Adhvaryu se donne à lui-même le *svadhiti*.

2. L'Āgnīdhra n'est pas non plus un candidat adéquat. Il conduit la procession qui sort de l'aire sacrificielle en brandissant le tison qui allumera le *śamitra* et il ne peut donc pas conduire l'animal en même temps. Lorsque que l'on ramène la *vapā* à l'intérieur de l'aire sacrificielle, l'Āgnīdhra est censé à nouveau mener le cortège avec un brandon à la main. Il est donc exclu qu'il se charge de l'incision faite dans le ventre de l'animal. Enfin il est un des officiants actifs lors de la préparation et de l'offrande du *paśupuroḍāśa*. Il ne saurait donc être aussi occupé à démembrer et apprêter la victime.

3. Les deux officiants appartenant au RV, le Hotṛ et le Maitrāvaruṇa, ne sont pas non plus des postulants adéquats au poste de Śamitṛ. Lorsque l'animal est conduit

28. « Le sacrifiant sait que le *ṛtvij* ayant été rémunéré (ou ayant l'espoir de l'être) sera tenu de faire son travail, il sait aussi que de cette façon il est lui-même libre à l'égard du *ṛtvij*. » MALAMOU 1996 p. 197.

en dehors de l'aire sacrificielle le premier est assis à sa place habituelle au coin nord-ouest de la *vedi* et il récite l'*adhriḡa nigada*. Le Maitrāvaruṇa l'y a incité à l'aide de son *praiṣa* qu'il doit réciter en se tenant debout au coin sud-ouest de la *vedi* après y avoir planté son bâton (le *maitrāvaruṇadaṇḍa*) qui est l'emblème de sa fonction. Comme il doit maintenir ce bâton dans cette position lorsqu'il exerce ses fonctions, il lui serait impossible de guider l'animal. Hotṛ et Maitrāvaruṇa sont aussi indispensables à l'offrande de la *vapā* et donc ils ne peuvent pas se tenir à ce moment dans les environs du *śamitra*. Le Hotṛ joue un rôle important dans l'offrande du *paśupuroḍāśa* mais pas le Maitrāvaruṇa, ce qui laisserait à ce dernier quelque latitude pour s'occuper de l'équarrissage de la bête. ĀŚŚS 3.5.4 nous apprend toutefois que ce dernier doit rester assis à sa place consacrée au sud-ouest de la *vedi* pendant qu'on offre le *paśupuroḍāśa* (dans l'*agniṣṭoma* il doit s'asseoir derrière son feu *dhiṣṇya* à l'intérieur du *sadas*, cf. ŚāṅkhŚS 5.19.1). Tout cela fait que les deux représentants du RV sont peu à même d'exercer les fonctions de Śamitr̥.

4. Le Pratiprasthātṛ serait en apparence un candidat plus crédible. En tant qu'acolyte de l'Adhvaryu on s'attend à ce qu'il ait une dextérité plus prononcée que la plupart des autres officiants. Il serait donc qualifié pour se charger de la partie la plus technique du travail du Śamitr̥. Malheureusement, certains Sūtras des Taittirīya lui donnent clairement un rôle incompatible avec le travail de Śamitr̥. Chez Baudhāyana et Vādhūla il est l'officiant qui donne les instructions sur la découpe de la bête et il serait absurde qu'il se donne à lui-même ces directives. Dans le VādhŚS 5.2.2.18 il participe à la procession qui sort de l'aire consacrée avec l'animal, où il tient les *vapāśrapaṇi*, ce qui est ailleurs la prérogative de l'Adhvaryu. Il joue aussi un rôle dans l'offrande de la *vapā* qu'il est censé rôtir sur le feu Āhavanīya. Il ne saurait donc en même temps maintenir close l'incision faite dans le ventre de l'animal. Enfin, il est dans certaines traditions (BaudhŚS, VādhŚS, MānŚS) l'officiant qui va chercher et ramener les parties cuites de la bête. Toutes ces charges sont incompatibles avec le poste de Śamitr̥.

5. Le dernier officiant qu'il nous faut considérer est le Brahman et son cas est plus difficile. Comme on le sait, il est la plupart du temps inactif, seulement occupé à superviser les opérations depuis son emplacement réservé à l'extrémité sud-est du terrain sacrificiel. Ce caractère passif lui donnerait, en apparence, une certaine latitude à s'occuper de tâches subalternes. Dans la section du MānŚS consacrée aux obligations du Brahman durant les syzygies (MānŚS 5.2.15), on trouve une remarque fort intéressante. En MānŚS 5.2.15.9 il est dit que si le Brahman est occupé à faire quelque chose ou s'il se charge du travail d'un autre, l'officiant qui est le plus proche de lui doit s'asseoir sur la place qui lui est réservée. Si personne n'est disponible pour ce faire, le Brahman doit y déposer une gerbe d'herbe sacrificielle ou une jarre remplie d'eau de manière à ne pas laisser sa place vacante. Ce *sūtra* de Mānava nous indique que le Brahman peut en fait exercer des fonctions autres que celles de superviseur des opérations rituelles et qu'il peut le faire même si personne n'est disponible pour le remplacer. Il serait donc apparemment possible pour ce dernier d'exercer la fonction de Śamitr̥. Je n'ai pas trouvé dans les Sūtras du YV — y compris dans les sections de ces ouvrages consacrées spécifiquement aux

tâches du Brahman — de passages qui contrediraient formellement cette hypothèse. Lorsque le Śamitṛ peine à la tâche qui lui est assignée, le Brahman semble être le seul officiant toujours disponible. La règle du silence qui lui est imposée ne l'empêche pas de s'engager dans des dialogues ritualisés, tel celui qui a lieu entre le Śamitṛ et l'officiant qui vient chercher les parties cuites de l'animal. Le Brahman semble donc un candidat presque idéal à la fonction de Śamitṛ si quelques détails dans la section du VaitS consacrée au *paśubandha* ne venaient infirmer cette hypothèse. En VaitS 2.6[10].17 on dit que le Brahman fait trois libations de beurre clarifié dans l'Āhavanīya pendant que l'animal est guidé vers le *sāmitra*. Il ne pourrait donc faire partie du cortège. Dans le *sūtra* suivant du même ouvrage on dit « qu'ils se tournent vers la droite pendant que les instructions sont données » (sous-entendu : au Śamitṛ, *sāsyamāne pradakṣiṇam āvartante*). La portée du pluriel est peu claire. D'après le commentaire de Somāditya il inclurait tous les officiants, donc le Brahman ne pourrait être le récipiendaire des instructions.

Dans le cadre restreint du *nirūḍhapaśubandha*, il semble donc que le seul officiant disponible pour effectuer le travail de Śamitṛ soit le Brahman. Seuls les extraits du VaitS relevés ci-dessus paraissent s'y opposer, mais on sait que ce texte est un ouvrage récent qui tente de systématiser son office (voir GONDA 1977 p. 543-545). Les sections des Sūtras yajurvédiques qui traitent des charges du Brahman (*brahmatvam*) sont certainement plus anciennes que le VaitS, notamment celle de Baudhāyana (BaudhŚS 3.23–26). Comme je l'ai dit, si on les examine dans le détail, on ne trouve rien qui s'oppose formellement à notre hypothèse. Au contraire, on y apprend que le Brahman peut effectivement quitter son siège de superviseur pour exercer d'autres activités²⁹. Il est donc possible que le Brahman ait quelquefois rempli la fonction de Śamitṛ, du moins à une époque précédant la rédaction du VaitS. Ce n'est qu'une hypothèse, mais c'est la meilleure à laquelle on puisse parvenir.

Si l'on considère d'autre part les sacrifices d'animaux faits durant les fêtes somiques (*agniṣṭoma*), qui sont ceux visés par les discussions des exégètes examinées ci-dessus, on trouve bien plus d'officiants inactifs qui pourraient jouer le rôle de Śamitṛ. Il y a notamment l'ensemble des chantres liés au Sāma Veda (Udgātṛ, Prastotṛ, Pratihartṛ, Subrahmaṇya) et les subordonnés (*anucāra*) des *mahārtvij* qui n'exercent aucune fonction particulière durant les sacrifices animaux (Brahmaṇacchaṁsin, Potṛ, Acchāvāka, Grāvastut, Neṣṭṛ, Unnetṛ). Il me semble toutefois que les chantres seraient les moins qualifiés. L'apprentissage du Sāma Veda est un processus très complexe et l'on peut supposer qu'il accaparait tout le temps « d'étude brahmanique » (*brahmacarya*) des candidats à cette fonction. Les *anucāra* de l'Adhvaryu (Neṣṭṛ et Unnetṛ) sembleraient *a priori* plus qualifiés pour

29. On pourrait penser que MānŚS 5.2.15.9 vise essentiellement des actes comme les purifications rituelles qui se font sur le *cātvāla* suite à certaines offrandes ou suite à la consommation de l'*idā*, deux actions auxquelles le Brahman est censé participer. Rien ne s'oppose toutefois à comprendre ce passage de Mānava dans un contexte plus vaste. Le rôle d'inspecteur des travaux finis qu'on attribue traditionnellement au Brahman a des contours flous. On sait qu'en pratique celui qui se charge des offrandes expiatoires (*prāyaścitta*) est l'Adhvaryu, mais on touche ici à un sujet complexe, soit la portée de l'action du Brahman dans le rituel en général, qui nous emmènerait trop loin dans le cadre du présent exposé.

cette fonction, mais tout cela n'est qu'une impression subjective. Quoiqu'il en soit, l'on voit qu'il est beaucoup plus facile de trouver un Śamitṛ parmi les *ṛtvij* participant à l'Agniṣṭoma que parmi les six qui sont en fonction durant le *nirūḍhapasubandha*. C'est peut-être parce que ces derniers étaient trop occupés à leurs tâches respectives qu'on a commencé à avoir recours à des assistants spécialisés dans la découpe et la cuisson de l'animal.

Il me semble probable qu'à partir d'une certaine époque dans l'histoire du rituel védique, c'était en fait toujours le cas et l'on peut donc se demander à quel segment de la société indienne cet assistant pouvait appartenir. On se rappelle la mention des *śūdrādi* chez Kumārila. Si le Śamitṛ n'était pas un officiant, était-il pour autant un *śūdra* ? Cette question en appelle une autre qui n'a, à ma connaissance, jamais été posée dans les débats sur l'office de Śamitṛ.

On a vu que ce dernier n'était pas seulement un équarrisseur mais aussi un cuisinier. Il prépare les mets qui seront offerts aux dieux et partagés entre des brāhmaṇes durant la cérémonie de l'*idā*. On sait que la structure de caste de la société indienne impose de multiples tabous sur l'échange de nourriture. On ne peut pas en Inde recevoir des aliments préparés par n'importe qui, surtout si on est brāhmaṇe (ce qui est toujours le cas des officiants). La position sociale du préparateur des mets sacrificiels doit donc avoir joué un rôle dans le choix du Śamitṛ. Ce dernier appartient nécessairement à une caste professionnelle (*jāti*) dont les brāhmaṇes peuvent accepter de la nourriture. Si l'on se met à la recherche des candidats potentiels en tenant compte de ce seul critère, une investigation des Dharma Śāstras s'impose et le gigantesque ouvrage de Pt. KANE (1968-1990) sur cette littérature est alors d'une grande utilité. Au vol. I.2 p. 786-91 de *H. of Dh.* il fait la remarque suivante :

We saw above [*op. cit.* p. 788] that in the times of Gautama and Āpastamba and others [BaudhDhS, Veda-Vyāsa Smṛti, *op. cit.* p. 788] a brāhmaṇa was allowed to take food prepared in the houses of kṣatriyas, vaiśyas, and even Śūdras. Gradually this latitude came to be restricted³⁰ and most of the sūtras and early smṛtis restrict the liberty to take food from Śūdras, by saying that only from the following among Śūdras, a brāhmaṇa can take cooked food, viz. one who cultivates the brāhmaṇa's field on the system of paying half of the crops to the latter, a family friend, one's cowherd, one's barber, one doing personal service i. e. a *dāsa* [...] Manu [4.253] and Yājñ. [ñavalkya Smṛti 1.166] add that any Śūdra who declares to a brāhmaṇa that the former is going to be dependent on the latter and who declares what his actions have been and how he will serve the brāhmaṇa is also bhojyāṇna (one whose food may be eaten).

Si l'on doit chercher le Śamitṛ parmi les *śūdra* qu'il mentionne dans cette remarque, le métayer ou le vacher du brāhmaṇe sembleraient les plus qualifiés.

30. On pourrait tirer de cette observation un argument voulant qu'il était peut-être plus important à l'époque classique que le Śamitṛ fût choisi parmi les officiants !

Ce sont des spécialistes de l'agriculture et de l'élevage et ils ont certainement une connaissance plus pointue de l'anatomie et de la physiologie des animaux que le barbier ou le simple domestique.

En *H. of Dh.* I.2 p. 786–8 KANE a fait une liste des personnes dont la nourriture ne peut pas être acceptée par des brāhmaṇas. De manière fort intéressante pour notre propos, l'ensemble des Dharma Śāstras semble s'accorder sur les personnages suivants : 1. les chasseurs, 2. ceux qui gagnent leur vie en tuant des animaux, 3. les tanneurs, (*carmakāra*) et 4. les charpentiers (*takṣan*). Les deux premiers sont des professionnels de l'abattage des animaux et la deuxième catégorie comprenait très certainement les bouchers. Il en ressort que le Śamītr ne saurait être un boucher (*saunika*, *sūnika*) et qu'il est donc faux de l'appeler ainsi. De la troisième catégorie on peut attendre une certaine habileté à disséquer un animal, si du moins les tanneurs étaient aussi chargés d'écorcher les animaux en préalable à la préparation des peaux, mais cela n'est pas certain. Enfin le dernier est un auxiliaire (*parikarmin*) nécessaire au *paśubandha* et on le mentionne sous son nom de caste professionnelle dans BaudhŚS 4.1 :107.13 et BhārŚS 7.1.3. Il est chargé d'abattre l'arbre qui servira de poteau sacrificiel (*yūpa*) et de lui donner sa forme octogonale bien particulière. Le *takṣan* est néanmoins une personne considérée, dès le ŚB, comme si douteuse que le simple fait pour lui de toucher la vaisselle utilisée dans un sacrifice la rend impure. Ce *parikarmin*-ci ne saurait donc aussi endosser le rôle de Śamītr, d'autant plus que ce dernier passe à certains moments à l'intérieur de l'aire sacrificielle et l'on peut douter qu'un personnage considéré comme impur ait eu, même exceptionnellement, ce privilège.

Ce dernier critère — la possibilité de passer à l'intérieur de l'aire sacrificielle — doit aussi être pris en compte si l'on veut chercher le Śamītr parmi les *śūdra*. Au vol. I.1 p. 69–100 de *H. of Dh.*, KANE donne une liste de toutes les castes professionnelles recensées dans les Dharma Śāstras. Dans cette liste, un certain nombre de *śūdra* sembleraient pouvoir remplir l'office de Śamītr, par exemple les *antyaja* qui comprennent les *śvapaca* (littéralement « cuiseurs de chiens »). Ces derniers sont toutefois d'extraction si basse que l'approche même de l'aire sacrificielle devait leur être formellement interdite.

Au terme de notre parcours à la recherche de l'identité du Śamītr, les conclusions suivantes s'imposent. À l'origine ce personnage appartenait au cercle sacerdotal. Comme on l'a vu, il n'y a rien dans la moralité védique qui interdise formellement à un officiant de tuer, dépecer et cuire un animal dans le cadre du sacrifice. On a toutefois eu rapidement recours pour ce travail à un auxiliaire spécialisé. C'est ce que la consigne *yady abrahmaṇaḥ syāt* de l'AB nous montre. On sait que les *pañcīkā* 6–8 de l'AB sont plus récentes que celles qui précèdent (1–5). AB 7.1 où se trouve cette injonction est, tant par la forme que par le fond, un texte qui appartient clairement à cette seconde période de l'ouvrage et j'y vois la preuve d'un changement d'attitude face au travail du Śamītr : il était alors devenu problématique pour un officiant de l'exercer. Ce revirement a certainement quelque chose à voir avec l'entrée en scène des idées d'*ahiṃsā* (non violence) dans la moralité indienne, mais la portée exacte de cette révolution de l'*ethos* indien sur les pratiques védiques reste peu claire. Il est vrai que l'on peut observer une tendance progressive à

remplacer la victime originale par des effigies faites de pâte de riz, voire de simples puisées de beurre clarifié. Cette dernière pratique — qui d'après SMITH 1987 p. 74 a encore cours dans les milieux d'officiants du Mahārāṣṭra — a en fait pour origine un passage de la TS (3.1.3.2) qui dit que l'on doit substituer les parties « perdues »³¹ de l'animal par des portions de beurre clarifié. Il n'est donc nullement besoin de sortir de la tradition védique pour voir les premiers pas d'un mécanisme de substitution (*pratinidhi*) qui aboutit à l'abolition des gestes violents du sacrifice animal³². On remarque d'ailleurs que l'attitude face au meurtre d'un animal varie aussi dans les Dharma Śāstras. Le MānDhŚ, par exemple, commence par tolérer la mise à mort des animaux dans le sacrifice, pour l'interdire par la suite même dans ce cadre restreint (voire KANE vol. I.2 p. 778–9). Il y a donc eu une évolution des mentalités et les doutes qu'on entretient sur la personnalité du Śamitṛ comptent parmi les symptômes du changement. Cette évolution n'est toutefois pas le résultat d'un débat interne à la tradition védique. Un de ses axiomes fondamentaux est en effet que ce qui est interdit dans la vie quotidienne est permis dans le sacrifice et donc tuer un animal à cette occasion n'est pas un problème. L'évolution des pratiques n'a donc pu se faire que sous la pression d'éléments externes aux milieux des fondamentalistes védiques, et l'on pense évidemment à la popularité grandissante de formes religieuses où la non-violence est un principe fondamental, tel le bouddhisme ou le jaïnisme, mais c'est là l'objet d'un débat plus vaste que nous ne saurions aborder ici.

ANNEXE

Texte et traduction de l'*adhriḡa nigada*

MS 4.13.4 :203.7–204.4 *dāivyāḥ śamitāra utā manuṣyā ṛ
rabhadhvam, ūpa nayata médhyā dūra āśāsānā médhapataye
médham, prāsmā agnīm bharata, str̥ṇūtā barhīr, ānv enaṃ mātā
mányatām ānu pitānu bhrātā sāgarbhyo 'nu sākḥā sāyuthya,
udicīnām asya padō nī dhattāt, sūryaṃ cākṣur gamayatād,
vātaṃ prāṇām anvāvasṛjatād, antārikṣam āsum, prthivīm
śārīram, ekadhāsya tvācam ā chyatāt, purā nābhyā apīśāso
vapām ūt khidatād, antār evōṣmānaṃ vārayatān, śyenām asya
vākṣaḥ kṛṇutāt, praśāsā bāhū, śalā doṣāṇī, kaśyāpevāṃśā-
āchidre śrōṇī, kavāṣorū, srekaṣarṇāṣṭhivāntā, śādviṃśatir asya
vānkrayas, tā anuṣṭhuyōc cyāvayatād, gātraṃ gātram asyānūnaṃ
kṛṇutād, ūvadhyagohām pārthivaṃ khanatād, asnā rākṣaḥ
sām sṛjatād, vaniṣṭhūm asya mā rāviṣṭōrūkaṃ manyamānā
néd vas toké tánaye rávitā rávad, ádhriḡo śamīdhvām, suśāmi
śamīdhvām, śamīdhvām ádhriḡo*

Ô Śamitṛs divins, et vous Ô (Śamitṛs) humains, commencez !

31. C'est-à-dire : mal découpées, mal cuites ou encore volées par un animal ou un homme.

32. On sait que plusieurs points de vue s'affrontent dans le débat sur l'origine de l'*ahimsā* dans la pensée indienne. Certains (notamment SCHMIDT 1968, HEESTERMAN 1984 et plus récemment TULL 1996) considèrent qu'il n'est pas nécessaire de sortir du cadre védique pour expliquer l'émergence de cette doctrine. D'autres (notamment ALSDORF 1961, DUMONT 1966) pensent qu'elle ne peut s'expliquer que par des influences extérieures à la tradition védique. Je ne tiens pas à entrer ici dans cette controverse. Une contribution décisive à une solution du problème me semble être celle, récente, de SCHMITHAUSEN 2000.

Conduisez la victime par les portes sacrificielles en la recommandant au maître du sacrifice ! Portez par devant le feu pour elle ! Epandez la jonchée ! Que la mère consente à la (donner en sacrifice), que le père, le frère utérin, l'ami du même troupeau (y consentent aussi) ! Dépose ses pieds vers le nord ! Fais aller l'œil au soleil ! Laisse l'expiration s'écouler le long du vent, le souffle le long de l'atmosphère, le corps le long de la terre ! Incise sa peau d'une seule manière ! Extrais l'*epiploon* (au travers) d'une incision (faite) à côté du nombril ! Retiens la vapeur bien en dedans ! Fais de son poitrail un faucon, (de ses) deux bras deux hachettes, (de ses) deux pattes antérieures deux tiges, (de ses) deux épaules, pour ainsi dire, deux tortues ! (Laisse ses) deux cuissots non découpés (!) (Fais de ses) deux jarrets deux linteaux, (de ses) deux rotules deux feuilles d'oléandre (!) Vingt-six sont ses côtes. Extrais-les immédiatement ! Fais (en sorte que) chacun de ses membres (soient) entiers ! Creuse une cachette terrestre pour les excréments ! Gratifie le démon avec le sang ! Puissiez-vous ne pas rompre son gros intestin (le) pensant étendu, de crainte que dans votre famille ou (votre) descendance un meurtrier ne meurtrisse. Ô Adhrigu ! (Ô Śamitṛs) peinez à la tâche ! Peinez à la tâche avec diligence (Ô Śamitṛs) ! Ô Adhrigu !

Abréviations

AB	Aitareya Brāhmaṇa, ed. AUFRECHT 1879.
ĀpŚS	Āpastamba Śrautasūtra, ed. GARBE 1878 [1982].
ĀŚŚS	Āśvalāyana Śrautasūtra, ed. BAWA 1986–90.
BaudhŚS	Baudhāyana Śrautasūtra, ed. CALAND 1904–23 [1982].
BhārŚS	Bhāradvāja Śrautasūtra, ed. KASHIKAR 1964.
HirŚS	Hiraṇyakeśin-Satyāśāḍha Śrautasūtra, ed. Āgāśe & Mārūlakara (Anandāśrama Sanskrit Series) 1907–32.
H. of Dh	<i>History of Dharmaśāstra</i> , KANE 1968–90.
IJ	Indo-Iranian Journal.
KātyŚS	Kātyāyana Śrautasūtra, ed. WEBER 1859.
KB	Kauṣītaki Brāhmaṇa, ed. SARMA 1968.
KISchr	Kleine Schriften.
KS	Kāthaka Saṃhitā, ed. SCHROEDER 1900–10.
MānŚS	Mānava Śrautasūtra, ed. VAN GELDER 1961–63.
MiSū	Mīmāṃsā Sūtra, ed. Anandāśrama Sanskrit Series 97, 1974.
MS	Maitrāyaṇīya Saṃhitā, ed. SCHROEDER 1881–86.

NPB	<i>nirūḍhapaśubandha</i> .
PAPhS	Proceedings of the American Philosophical Society.
RV	R̥gveda Saṃhitā, ed. MÜLLER 1890–92.
ŚāṅkhŚS	Śāṅkhāyana Śrautasūtra, ed. HILLEBRANDT 1885–99.
ŚB	Śatapatha Brāhmaṇa, recension Mādhyandina, ed. WEBER 1855.
ŚBK	Śatapatha Brāhmaṇa, recension Kāṇva, ed. CALAND 1926–39.
TB	Taittirīya Brāhmaṇa, ed. GODABOLE (Anandāśrama Sanskrit Series) 1979.
TS	Taittirīya Saṃhitā, ed. WEBER 1871–72.
VādhŚS	Vādhūla Śrautasūtra, 5 ^e <i>prapāṭhaka</i> (<i>nirūḍhapaśubandha</i>), ed. VOEGELI (à paraître 2008).
VārŚS	Vārāha Śrautasūtra, ed. KASHIKAR 1988.
VaikhŚS	Vaikhānasa Śrautasūtra, ed. CALAND 1941.
VaitS	Vaitāna Śrautasūtra, ed. VISHVA BANDHU 1967.
YV	Yajurveda.
YVB	Yajurveda blanc (<i>śukla yajurveda</i>).
YVN	Yajurveda noir (<i>kṛṣṇa yajurveda</i>).

BIBLIOGRAPHIE

- ALSDORF, Ludwig
 1961 *Beiträge zur Geschichte von Vegetarismus und Rindverehrung in Indien*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, Abh. der Geistes- und Sozialwiss. Klasse, Nr. 6, 559–625.
- DELBRÜCK, Bertold
 1888 [1976] *Altindische Syntax*, Darmstadt [Tübingen].
- DUMONT, Louis
 1966 *Homo hierarchicus. Le système des castes et ses implications*, Paris.
- DUMONT, Paul-Emile
 1962 « The Animal Sacrifice in the Taittirīya-Brāhmaṇa », PAPhS 106.3.
- GONDA, Jan
 1977 *The Ritual Sūtras* (A History of Indian Literature, Vol. I, Fasc. 2), Wiesbaden.
- HAUG, Martin
 1922 [1974] *The Aitareya Brahmanam of the Rigveda*, Allahabad [New York].
- HEESTERMAN, Jan Cornelius
 1984 « Non-Violence and Sacrifice », *Indologica Taurinensia* XII, 119–27.
- KANE, Pandurang Vaman
 1974 *History of Dharmaśāstra. Ancient Mediaeval Religious and Civil Law*, Vol. II (Part I & II), Second Edition, Poona.
- MACDONELL, Arthur A.
 1916 [1986] *A Vedic Grammar for Students*, Oxford [Delhi].

MALAMOUD, Charles

- 1996 « Terminer le sacrifice. Remarques sur les honoraires rituels dans le brahmanisme » in M. Biarreau & Ch. Malamoud, *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*, Louvain-Paris.

NARTEN, Johanna

- 1964 *Die sigmatischen Aoriste im Veda*, Wiesbaden.

SCHMIDT, Hanns-Peter

- 1968 « The Origin of Ahimsā » in *Mélanges d'Indianisme à la mémoire de Louis Renou*, Paris.

SCHMITHAUSEN, Lambert

- 2000 « A Note on the Origin of Ahimsā. » in Ryutaro Tsuchida & Albrecht Wezler (eds.) *Harānandalaharī. Volume in Honour of Professor Minoru Hara on his Seventieth Birthday*, Reinbek.

SCHWAB, Julius

- 1886 *Das altindische Tieropfer mit Benützung handschriftlicher Quellen*, Erlangen.

THIEME, Paul

- 1953 CR de Hoens, D. J. (1951) « Śānti. A contribution to Ancient Indian religious terminology » in *Oriens* IV.2 395-401 [KISchr. 654-660].

TULL, Herman W.

- 1996 « The Killing that is not Killing: Men, Cattle, and the Origin of Non-Violence (AHIMŚĀ) in the Vedic Sacrifice », *IJJ* 39, 223-244.

VOEGELI, François D.

- 2004 « On the Kāthaka Saṃhitā Hapax paśuyajña and its Relationship with the ṣaḍdhotṛ Mantra » in A. Griffiths & J. Houben (eds.) *The Vedas. Texts, Language & Ritual*, Groningen.